8.2

KULTÜBERTRAGUNGEN

von

Ernst Schmidt

Gießen 1909
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

OC
R279
v.8:2

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

begründet von

Albrecht Dieterich und **Richard Wünsch**

herausgegeben von

Richard Wünsch und **Ludwig Deubner**

in Königsberg i. Pr.

VIII. Band 2. Heft

Kap. III wurde unter dem Titel „Die Einführung des Sarapis in Alexandria“ als Dissertation von Heidelberg 1909 veröffentlicht.

ALBRECHT DIETERICH

ZUM GEDÄCHTNIS

Vorwort

In den drei ersten Kapiteln der vorliegenden Arbeit werden drei antike Translationsgeschichten untersucht, die durch ihre große Ähnlichkeit, Ausführlichkeit und Mannigfaltigkeit der Überlieferung zu einer gesonderten Betrachtung auffordern. Das vierte Kapitel soll das vereinigen, was sich zur Erklärung dieser drei Erzählungen beibringen ließ. Man wird dort also weder eine ausführliche Behandlung der sonst bekannten Kultübertragungen erwarten, noch eine eingehendere Würdigung der verschiedenen Epiphaniemotive um ihrer selbst willen. Beides sei einer späteren Gelegenheit vorbehalten. Hier kam es mir nur darauf an, einen ganz besonderen Typus von Legenden, welcher sich als eine Vereinigung der in den älteren Translationsgeschichten vorgebildeten Motive mit den Motiven der Götterepiphanie darstellt, zu erläutern.

Für die Durchsicht des Manuskriptes und Hilfe bei der Korrektur sowie manchen fördernden Wink möchte ich den Herren Herausgebern auch an dieser Stelle herzlich danken, ebenso Herrn Professor F. Boll, Dr. O. Weinreich und stud. phil. F. Baethgen für freundliche Unterstützung bei der Korrektur. Dankbar gedenke ich auch des großen Interesses, mit dem sich Herr Professor Boll der verwaisten Arbeit angenommen und sie durch zahlreiche Mahnungen und Hinweise gefördert hat. Auch die Herren Geh. Hofräte F. von Duhn und F. Schöll ließen mir mancherlei fruchtbringende Anregungen zuteil werden. — Albrecht Dieterich, der die Arbeit veranlaßte, hat nur das erste Kapitel davon noch selbst gelesen. Tief schmerzlich ist es mir, daß ich sie ihm, dem ich so viel verdanke, nun nicht mehr vorlegen kann als ein geringes Zeichen der Liebe und der Dankbarkeit für das, was er auch mir gewesen ist.

Inhalt

Seite

Erstes Kapitel: Die Übertragung der Magna Mater nach Rom . 1

I Überlieferung 1

II Kritik der Überlieferung 18

Zweites Kapitel: Die Übertragung des Asklepios nach Rom . . 31

I Überlieferung 31

II Kritik der Überlieferung 38

Drittes Kapitel: Die Einführung des Sarapis in Alexandria . 47

Literatur 47

I Überlieferung 49

II Kritik der Überlieferung 61

III Die Schaffung des Gottes 71

Viertes Kapitel 82

I Sieben Übertragungslegenden 82

II Die Epiphanie und die Kultübertragung . . . 88

1 Schiff 89

2 Wagen 94

3 Eigene Bewegung der Gottheit 97

4 Aufenthalt 99

5 Sonstige Willensäußerungen der Gottheit 102

6 Strafwunder 104

7 Theoxenion 105

8 Heimat der Gottheit 108

III Ältere Erzählungen von Kultübertragungen . . 110

Schluß 114

Exkurse 116

Nachträge 119

Register 121

ERSTES KAPITEL

Die Übertragung der Magna Mater nach Rom

I. Überlieferung

Die Nachrichten von der Einführung des Kybelekultes in Rom[1] gehen in vielen Punkten stark auseinander. Schon über die Zeit sind die Angaben verschieden. Während die Mehrzahl der Zeugen[2] die Göttin in der Not des zweiten

[1] Neuere Literatur: H. Kuiper *De Magna Matre Pergamenorum*, Mnemosyne N. S. XXX (1902) 277ff.; H. R. Goehler *De Matris Magnae apud Romanos cultu* Leipz. Diss., Meißen 1886, 7f. — Verzeichnis der in Betracht kommenden Stellen antiker Autoren und Inschriften: Cicero, har. resp. 27f. (vgl. pro Cael. 34; Brut. 79; de fin. V 64; Cato 45); Varro, l. l. VI 15; [Verrius Flaccus] Fast. Praen. zum 4. April, CIL I 1² S. 235; Strabo XII 567, 3; Properz IV 11, 51f.; Livius XXIX 10f.; 14 (vgl. XXXVI 36, 3); Ovid, fast. IV 255ff. (cf. ex P. I 2, 141f.); Diodor XXXIV 33, 2; Plinius, n. h. VII 120; Seneca fr. 80 Haase (= Hieron., adv. Iovinian. I c. 26, ed. Paris. a. 1706 tom. IV P. 2 p. 185); Valerius Maximus VII 5, 2; VIII 15, 3; Velleius II 3, 1; Statius, Silv. I 2, 245f.; Juvenal III 137f. mit Schol.; Silius XVII 1ff.; Sueton, Tib. 2; Arrian, tact. XXXIII 4; Festus p. 237 M.; Cassius Dio fr. 57, 61 (Boissevain I p. 258); Appian, Hann. 56; Ampelius 24; Herodian I 11; Solin. I 126; Arnobius, adv. nat. VII 49; Laktanz, inst. II 7, 12; Anon. de vir. illustr. 46 (cf. 44) ed. Wijga, Groningen 1890; Julian, or. V 159C Spanh.; Ammian. Marcell. XXII 9, 5ff.; Augustin, de civ. Dei II 5; X 16; Claudian, laus Seren. 17ff.; 28ff.; Apollin. Sidon., carm. XXIV 41ff. — In der Folge wird mit Weglassung der Zahlen nur nach Namen zitiert werden. — Bildliche Darstellung der Einführung auf dem S. 2 abgebildeten Relief des Kapitolinischen Museums (Helbig, Führer I² no 444). Die Anfertigung der zugrunde liegenden Zeichnung verdanke ich der großen Liebenswürdigkeit von Frau Lisbeth Wuensch.

[2] Cicero, Livius, Silius, Appian, Vir. ill., Julian, Ammian.

punischen Krieges von den Römern geholt werden läßt, setzen Ovid und Herodian dies Ereignis in eine Zeit, da Rom auf dem Gipfel seiner Macht stand. — Aus der Reihenfolge, in

der bei Silius Italicus, Cassius Dio und Appian die Ereignisse erzählt werden, können wir erschließen, daß sie die Magna Mater im Jahr 204 v. Chr. angekommen glaubten[1]. Damit

[1] Silius berichtet von der Übertragung unmittelbar vor der Überfahrt des Scipio nach Afrika, die im Sommer 204 erfolgt. Bei Cassius

geht des Livius Hauptbericht und die Angaben von Cicero im Cato zusammen. Auf Grund einer anderen Quelle setzt dagegen Livius XXXVI 36 das Eintreffen in das Jahr 205 v. Chr.

Die sibyllinischen Bücher haben den Römern die Einführung der Göttermutter befohlen; so berichten die meisten [1]. Nur Valerius Maximus und Julian nennen an Stelle der Bücher den delphischen Gott [2]. Ovid verbindet beides: das unklare Orakel der sibyllinischen Bücher empfängt erst durch Apollon volles Licht. Auch Livius läßt Delphi neben den Sibyllinen befragen, aber man begreift nicht recht warum: denn bei ihm ist den Römern durch die Bücher schon alles klar vorgezeichnet, zum Überflusse fragen sie noch die Pythia, wie ihr Unternehmen ausfallen werde. In unbestimmten Ausdrücken reden von einem Orakel Herodian [3] und Arnobius [4].

Ohne äußeren Anlaß keine Orakelbefragung. Aber nur wenige Gewährsmänner wissen von einem solchen Anlaß zu berichten, und Genaueres hat einzig Livius: häufiger Steinregen soll der Grund gewesen sein, die Bücher zu befragen. Unbestimmter redet Appian [5]: *γινομένων σημείων ἐκ Διὸς φοβερῶν* und ganz unbestimmt Festus: *ob quasdam religiones.* Fraglich scheint es, ob man aus den Angaben von anderen [6] herauslesen darf, daß sie der Meinung waren, die Notlage des Staates habe zur Befragung eines Orakels getrieben [7].

Die Heimat der Göttin ist nach der einen, der geläufigsten Überlieferung [8] Pessinus in Phrygien. Ovid allein setzt sie

---

Dio weist die Stellung des fg. 47 in den *excerpta Valesiana* darauf, daß er dieselbe Ordnung befolgte, wie Livius. Appian hat diese Reihenfolge: Überfahrt des Scipio, Prozeß des Pleminius, Übertritt von Consentia, Ankunft der Göttermutter.

[1] Cicero, Varro, Fast. Praen., Strabo, Livius, Ovid, Diodor, Silius, Appian, Laktanz, Vir. ill., Ammian.

[2] Auch Cassius Dio scheint nur von Delphi zu wissen.

[3] *Χρησθῆναι.* [4] *Iussis vatum accita.*

[5] Livius und Appian erwähnen die sakralen *decemviri.*

[6] Cicero, Silius, Julian; vielleicht auch Vir. ill. und Ammian.

[7] Beachtenswert ist Plinius, n. h. XVIII 16: *Quo vero anno mater deum advecta Romam est, maiorem ea aestate messem quam antecedentibus decem factam esse tradunt.* Das könnte man so ausdeuten, daß Mißwachs die Befragung veranlaßt habe.

[8] Cicero, Strabo, Livius, Diodor, Valerius Max. VIII, Arrian, Cassius

auf dem Ida an[1]. Eine dritte Überlieferung ist bei Varro erhalten, der die Göttermutter aus Pergamon nach Rom kommen läßt[2].

Nach Empfang des Orakels geht eine Gesandtschaft ab, die Göttin einzuholen. Livius nennt fünf hervorragende Männer: M. Valerius Laevinus, M. Caecilius Metellus, Ser. Sulpicius Galba, Cn. Tremellius Flaccus, M. Valerius Falto. Ovid, Herodian und Julian reden ohne Namen zu nennen von einer Gesandtschaft[3]. Nach Appian und Ammian aber hat Scipio Nasica, von dem wir bald zu sprechen haben, die Übertragung vollzogen.

Die Gesandtschaft geht an König Attalos I von Pergamon, so berichten gleichermaßen Livius und Ovid[4]. Bei Ovid ist das ohne weiteres verständlich: der Ida wird wohl zu der

---

Dio, Appian, Herodian, Arnobius, Vir. ill., Ammian. Nur Phrygien nennen: die Fasti Praen., Silius, Festus, Solin, Julian.

[1] Nach v. 264: *In Idaeo est inveniendа iugo* kann man unmöglich mit Bloch, Philol. LII (NF VI) 580 an „die vom Ida beherrschte pergamenische Landschaft" (soll heißen: die Stadt Pergamon) denken. Auch Kuiper 292, 303 (s. oben S. 1 Anm. 1) setzt Ida = Pergamon, um den Bericht von Ovid mit dem von Varro vereinen zu können und beide sich gegenseitig stützen zu lassen. Aber wir müssen gerade auf die Differenzen in der Überlieferung Gewicht legen. — Die geographische Ungenauigkeit, die darin liegt, daß Ovid das Schiff der Göttermutter aus der Propontis kommen läßt, ist weitaus geringer, wenn er den Ida für die Heimat der Göttin hält, als wenn er sie in Pergamon sähe (cf. unten S. 26 Anm. 2).

[2] De l. l. VI 15 ed. Sp.: *Megalesia dicta a Graecis, quod ex libris Sibyllinis arcessita ab Attalo rege Pergama; ibi prope murum Megalesion [in] templum eius deae, unde advecta Romam.* Als Subjekt zu *arcessita* muß man sich aus *Megalesia* hinter *quod* ein *Megale* (vgl. Fast. Praen. z. 4. April) ergänzen. Mit *ex libris Sibyllinis* (das man nicht mit L. Spengel vor *advecta* rücken wird) ist gesagt, daß *arcessita* die Einholung nach Rom meint. Somit ist *Pergama*, was an sich „nach Troja" heißt, sinnlos. (Vielleicht kann es sogar heißen „nach Pergamon", wenn auch das n. pl. für die Stadt des Attalos sonst nicht bezeugt ist.) Da man zu *rege* eine nähere Bestimmung erwartet, so wird *Pergami* die richtige Verbesserung sein. Über das Megalesion in Pergamon s. unten S. 26.

[3] *Mittuntur proceres* Ovid; πρέσβεις Herodian; πρεσβεία Julian.

[4] Nach Julian werden *Περγάμου βασιλεῖς, οἳ τότε ἐκράτουν τῆς Φρυγίας* und die Phryger selbst von den Gesandten angegangen. Von Attalos weiß sonst nur noch Varro, die Phryger allein nennt Herodian.

Zeit, in die Ovid die Überführung setzt, zum pergamenischen Reich gehört haben[1]. Des Livius Gewährsmann war anscheinend der Meinung, die Macht des pergamenischen Königs habe damals tief nach Phrygien hinein, bis Pessinus gereicht[2], darum läßt er seine Gesandten um die Vermittelung des Attalos[3] nachsuchen. Dieser nimmt sie freundlich auf, geleitet sie nach Pessinus, übergibt ihnen den heiligen Stein, der den Einwohnern als Göttermutter gilt[4] und heißt sie ihn nach Rom bringen. Ganz anders erzählt Ovid: Attalos verweigert die Auslieferung. Da tritt heftiges Erdbeben ein, es ertönt unterirdisches Grollen[5] und aus dem Tempel hört man die Stimme der Göttin: „Mein Wille war es, daß sie mich holen; halte mich nicht länger, entlasse mich, wie ich es will! Rom ist es wert, aller Götter Wohnung zu sein.“ Das wirkt. Attalos läßt sie ziehen in dem Bewußtsein, daß

---

[1] Nach dem Siege Eumenes' I über Antiochos I Soter (262 v. Chr.) gehört der Ida zum Gebiet von Pergamon und wird durch Anlage der Festung Philetaireia gesichert, und nach Strabon XIII 4, 2 (p. 624) reicht das Reich des Attalos vor 189 nördlich bis zum adramyttenischen Golf (F. Stähelin, Geschichte der kleinasiatischen Galater, Leipzig 1907 [2], 19. 38). — Mit *Phrygiae tunc sceptra tenebat* ist hier die Gegend um den Ida gemeint. Seit Aischylos werden Troer und Phryger, die Homer noch scharf scheidet, identifiziert (P. Kretschmer, Einleitung in die griechische Sprache 182f.). [2] Hierüber unten 23ff.

[3] Der 211 in den aitolischen Bund eingetreten war und in diesem bald eine wichtige Rolle spielte. Liv. XXIX 11, 2: (*Memores*) *tunc iam cum Attalo rege propter commune adversus Philippum bellum coeptam amicitiam esse, facturum eum quae posset populi Romani causa, legatos ad eum decernunt* usw.

[4] Von einem Steine reden außer Livius noch Arnobius (der ihn ausführlich beschreibt) und Prudentius, passio S. Romani 156f. Die meisten scheinen an ein Bild zu denken: *simulacrum* Seneca, Vir. ill., Ammian, Augustin; ἄγαλμα Herodian, Julian (neben ξόανον); ἀφίδρυμα Strabon; *βρέτας* Appian; ganz allgemein *sacra* Cicero, Ovid (nach v. 345 ist an ein Sitzbild zu denken; vgl. das oben S. 2 abgebildete Relief), Diodor (ἱερά), Silius, Sueton, Festus, Solin.

[5] Diese Art der Willensäußerung ist bei der Göttermutter besonders leicht begreiflich. Cic., har. resp. 24: *Hanc Matrem Magnam . . . accepimus agros et nemora cum quodam strepitu fremituque peragrare.* Das unterirdische Grollen erklärt sich aus der Identifikation der Kybele mit der Mutter Erde, z. B. Lukrez II 600ff.

sie als Römerin doch die ihre bleiben wird, denn: *in Phrygios Roma refertur avos.* Um dieser Verwandtschaft willen liefern auch bei Herodian die Phryger ihre Göttin aus [1].

Nach Ovid wird nun ein Schiff gebaut vom Holz der heiligen Pinien auf dem Ida, aus denen schon Aeneas seine Schiffe gezimmert hatte [2]. Ausführlich beschreibt er (kürzer Julian), welche Gegenden die Göttermutter durchfährt, bis sie nach Ostia gelangt, wohin ihr die ganze Bürgerschaft entgegenströmt [3].

Über die Ereignisse bei der Ankunft der Göttin waren zur Zeit des Augustus zwei verschiedene Berichte ausgebildet; der eine ist bei Ovid erhalten, mit dem Herodian und Julian im wesentlichen zusammengehen [4], der andere bei Livius, zu dem sich Cassius Dio gesellt. Bei Silius Italicus finden wir zuerst beide Versionen nebeneinander gestellt und zu einer Erzählung vereinigt. Wir wollen zunächst Ovid hören und die Varianten bei den ihm nahestehenden Autoren anmerken.

Kräftige Männerarme [5] ziehen das Schiff tiberaufwärts. Aber infolge einer Dürre [6] hat der Fluß wenig Wasser: das Schiff fährt auf und ist trotz aller Anstrengungen nicht weiter zu bringen [7]. Da löst sich aus der Schar der Matronen Claudia Quinta [8], ein Weib von schöner Gestalt und hohem Adel. Ihre

---

[1] *Ἔτυχον δὲ ῥᾳδίως.* Auch Julian weiß nichts von einer Weigerung.

[2] Julian: *ἐνθέντες εὐρείᾳ φορτίδι.* Livius erzählt nichts vom Bau eines Schiffes: seine Gesandten kommen ja feierlich genug mit *quinque naves quinqueremes* an, so daß sie kein besonderes Schiff mehr brauchen. Ihm folgt Silius: *Latia portante puppe.*

[3] Livius, Ovid, Diodor, Silius, Herodian, Julian.

[4] Außer ihnen kommen in Betracht: Properz, Plinius, Seneca, Statius, Silius, Sueton, Appian, Solin, Laktanz, Vir. ill., Augustin X, Claudian, Sidonius Apollinaris.

[5] Frauen ziehen nach Silius.

[6] Dürre: nur Ovid. — *Ἔστησε (τὸ ἄγαλμα) θείᾳ δυνάμει το σκάφος ... ἀντεχούσης τῆς ἰλύος* Herodian. — Um ihre Macht zu zeigen hält die Göttin das Schiff an: Julian.

[7] Silius läßt die Priester nun warnen: *Parcite pollutis contingere vincula palmis . . . . . quod si qua pudica mente valet . . . . vel sola subeat pia munera dextra.* — Ähnlich Appian. — *Ex libris cognitum castissimae demum feminae manu moveri posse:* Vir. ill.

[8] Ihr Name kommt in allen drei für römische Frauennamen möglichen

Putzsucht und ihre schlagfertige Zunge hatten sie unverdienterweise in übeln Ruf gebracht[1]; nun fleht sie zur Göttin, ihre Reinheit zu erweisen. Sie berührt das Tau[2], und die Göttin folgt ihr augenblicklich[3]. Die ganze Strecke bis Rom wird von dem Schiff auf dem Flusse zurückgelegt[4].

Formen vor (vgl. J. Marquardt-A. Mau, Privatleben der Römer, Leipzig 1886, I² 17 f.). Die älteste Form *Quinta Claudia* haben Cicero und Valerius Maximus (dieser von der Statue, s. u. 17 Anm. 1), am häufigsten ist die in der Republik geläufigste *Claudia*; die in der Kaiserzeit übliche Form *Claudia Quinta* findet sich bei Livius und Ovid. — Stand: Ovid scheint sie für eine Matrone zu halten (v. 313), ebenso Appian; bei Seneca, Vir. ill., Herodian ist sie Vestalin; als solche ist sie auch auf dem oben S. 2 abgebildeten Relief dargestellt, vgl. H. Jordan, Der Tempel u. d. Haus der Vestalinnen 54; Julian macht sie zur Kybelepriesterin, wie auch anscheinend Properz; für Sidonius Apollinaris ist sie *Phrygiae dicata Vestae*; Statius und Claudian nennen sie einfach *virgo*.

[1] So auch Laktanz; andere Verdächtigungen: *stuprum* Seneca; *μοιχεία* Appian; *διαφθορά* Herodian; *incestus* Vir. ill.; der Aufenthalt des Schiffes wird von der Menge als Zeichen göttlichen Zornes wegen Unkeuschheit der Priesterin aufgefaßt: Julian.

[2] So auch Properz und Silius. Mit ihrem Gürtel zieht sie nach Seneca, Appian, Herodian, Solin (*vittae castitatis*), Laktanz, Vir. ill., Julian, Augustin. — Claudian und Sidonius Apollinaris lassen sie mit ihrem Haar das Schiff bewegen, vielleicht unter dem Einfluß des ovidischen Verses 318. Auf dem Relief (s. oben S. 1 Anm. 1 Ende) hält sie, worauf mich R. Wünsch aufmerksam macht, eine sakrale Binde in der Hand, wie sie uns aus Denkmälern, z. B. von Bildern des delphischen *ὀμφαλός*, bekannt ist.

[3] Nach Silius wird sie gar von dem Schiffe überholt.

[4] Das Schiff der Göttermutter scheint später in Rom gezeigt worden zu sein; man wird nämlich die viel erörterte Frage nach der Bedeutung des NAVISALVIAE in der Inschrift unter dem mehrfach erwähnten Relief (s. Helbig aaO.; Roscher, Lex. d. Myth. II 1, 481; W. Schulze, Zur Geschichte lateinischer Eigennamen, Abh. der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. NF V 2, 471) doch wohl dahin entscheiden müssen, daß nicht Claudia, sondern das Schiff gemeint ist: zeigen doch die beiden anderen Inschriften, in denen diese Wortverbindung vorkommt (CIL VI 493 f.) zwischen NAVI und SALVIAE einen deutlichen Punkt. So muß wohl Salvia der Name des heiligen Schiffes sein, das einst die Göttermutter gebracht haben sollte und deshalb göttliche Verehrung genoß (s. Kap. IV, II 1). Siehe unter den IG II 4 S. 84 f. (vgl. A. Böckh, Urkunden über das Seewesen des Attischen Staates, Berlin 1840, 84 ff.) zusammengestellten attischen Schiffsnamen *Σῳζομένη*, *Σώζουσα*, *Σώτειρα*, *Σωτηρία*.

Nun des Livius Erzählung[1]: Als die Gesandten auf ihrem Wege nach Kleinasien bei dem Gotte in Delphi anfragten, welchen Erfolg ihr Unternehmen haben werde, ward ihnen die Antwort: durch Attalos würden sie erhalten, was sie suchten, und wenn sie mit der Göttin in Rom ankämen, sollten sie Sorge tragen, daß der beste[2] Mann im römischen Staate sie gastfreundlich empfange[3]. Sowie sie den Stein erhalten haben, senden sie von Kleinasien aus einen der Gesandten, M. Valerius Falto, voraus, den Römern Apolls Befehl zu überbringen. Ein zweiter Bote kommt, als die Göttin in Tarracina anlangt[4]. Für den besten Mann im Staate erklärt der Senat den jungen P. Scipio Nasica[5], den Sohn des 212 in Spanien gefallenen Cn. Scipio[6]. Nasica geht mit allen Matronen der Göttin nach Ostia entgegen, fährt in einem Schiffe auf das Meer hinaus, bringt die Göttin von ihrem Schiff ans Land[7] und übergibt sie den *matronae primores civitatis*, die sie in festlichem Zuge auf ihren Händen nach dem Viktoriatempel auf dem Palatin tragen.

---

[1] Vgl. Plinius, Valerius Maximus, Velleius, Juvenal, Silius, Cassius Dio, Appian, Ampelius, Vir. ill., Ammian, Augustin II.

[2] Valerius Maximus VIII berichtet: *Oraculo praeceptum erat, ut haec ministeria . . a sanctissimo viro praestarentur*; vgl. Juvenal.

[3] Dies Gebot gibt der Gott in Delphi auch nach Valerius und Cassius Dio, die sibyllinischen Bücher bei Silius und Appian. — Über den *vir optimus* haben kein Orakel Cicero, Plinius, Velleius, Juvenal, Ampelius, Vir. ill., Ammian, Augustin. — Ovid läßt die sib. Bücher befehlen: *Cum veniet, casta est accipienda manu.* Das ist wohl im Hinblick auf Claudia gesagt. — Die Tätigkeit des Scipio: *hospitio accipere* soll er sie nach Liv. XXIX 11; daher *hospes* bei Juvenal und *penatibus excepit* bei Valerius Maximus. Der Autor de vir. ill. berichtet: *Simulacrum matris deum, dum templum aedificatur, Nasicae, qui vir optimus iudicabatur, quasi hospiti datum.* Ebenso das Juvenalscholion. Nach Liv. XXXVI 36 trägt er selbst die Göttin vom Meere nach dem Palatin; ebenso bei Cassius Dio und Augustin. Die ganze Übertragung von Kleinasien leitet er nach Appian und Ammian.

[4] Beide Botschaften sind sonst nirgends überliefert.

[5] Er ist *nondum quaestorius*: Livius, Valerius Maximus.

[6] Angabe der Abstammung auch bei Silius, Cassius Dio, Appian.

[7] Nach Silius besteigt Scipio das Schiff der Göttin, bekommt sie in die Hände und führt das Schiff wie ein Lotse nach der Tibermündung. Diese Änderung sollte die Einfügung der Claudia-Erzählung ermöglichen.

Die zwei Erzählungen von Claudia und Nasica schließen sich in der vorliegenden Form gegenseitig aus. Doch haben wir in beiden Spuren davon, daß jeweils die andere dem Verfasser nicht unbekannt war. So erzählt Livius von der Matrone Claudia Quinta: weil sie mithalf den Stein nach der Stadt zu tragen, sei ihre Reinheit berühmt geworden bei der Nachwelt, während vorher ihr Ruf zweifelhaft gewesen sei[1]. Und Ovid hat über Scipio die beiden Worte: *Nasica accepit*[2] — als nämlich die Göttin durch die Porta Capena in die Stadt einzog.

Ein viel einfacherer Bericht als die beiden bisher behandelten über die Ankunft der Göttermutter steht bei Cicero und Diodor. Die keuscheste[3] unter den Matronen, Q. Claudia nach Cicero, Valeria nach Diodor, und der beste Mann im römischen Volke, Scipio Nasica, empfangen[4] die Göttin.

Von den späteren Ereignissen sind noch folgende für uns wichtig: gleich am Tag ihrer Ankunft, dem 4. April d. J. 204, werden zu Ehren der Magna Mater die Megalesia gefeiert[5] und ein Lectisternium abgehalten; noch im gleichen Jahre

---

[1] Die livianische Notiz über Claudia beruht wohl nicht auf besonderer Überlieferung, sondern wird mit H. Hesselbarth (Histor.-krit. Unters. zur 3. Dekade des Livius, Halle 1886, 566 Anm. 1) als ein Versuch, die Claudia-Legende rationalistisch zu erklären, zu fassen sein.

[2] Die beiden Verse 347f. hält O. Ribbeck wohl mit Recht für später entstanden, als die übrige Erzählung (Gesch. d. röm. Dichtung II² 287). Die merkwürdige Kürze des Ausdrucks erklärt sich am besten, wenn man annimmt, daß sie nach Wiederherstellung des im Jahre 3 n. Chr. verbrannten Göttermuttertempels eingefügt wurden. Doch ist auch möglich, daß Ovid über Nasica ursprünglich ein ganzes Distichon hatte, das er dann nach dem Jahre 3 umarbeitete.

[3] *Castissima* Cicero; ἀγαθήν bei Diodor überliefert; vgl. unten S. 15 Anm. 5.

[4] Auf Befehl der sibyllinischen Bücher und nach Wahl des Senats: Diodor; (*manibus*) *accepit:* Cicero; δέξασθαι: Diodor.

[5] Vgl. Varro, Livius, Ovid, Appian, ferner Fast. Praen. — Die Spiele werden im Jahre 194 scenisch (Liv. XXXIV 54, 3: *Megalesia ludos scaenicos A. Atilius Serranus L. Scribonius Libo aedilcs curules primi fecerunt*), nicht 191 wie Valerius Antias meinte (Liv. XXXVI 36, 4: *Ludique ob dedicationem eius (templi) facti, quos primos scaenicos fuisse Antias Valerius est auctor, Megalesia adpellatos*); er verwechselte sie mit den zur Einweihung des Tempels gefeierten Dedikationsspielen.

vergeben die Censoren M. Livius und C. Claudius den Bau des Tempels[1], der dann im Jahre 191[2] (unter dem Consulat unseres Scipio Nasica) von dem Prätor urbanus M. Junius Brutus[3] dediziert wird[4].

Suchen wir nun unsere Überlieferung zu ordnen nach Maßgabe der Übereinstimmungen und Abweichungen zwischen den einzelnen Schriftstellern[5], so müssen wir einerseits Livius, Cassius Dio, Valerius Maximus, Appian (mit Ausschluß seines Berichtes über Claudia)[6] und Ammian zusammenstellen, andererseits Ovid, Seneca, Appian in der Claudia-Episode, Herodian, Laktanz und Julian. Drittens gehören Cicero und Diodor eng zusammen. Die erste Gruppe charakterisiert sich hauptsächlich durch die ausführliche Behandlung der Nasica-Geschichte und die Nichtbeachtung oder Vernachlässigung der Claudia-Erzählung. Bei der zweiten Gruppe ist das Umgekehrte der Fall[7].

---

[1] Liv. XXIX 37, 2; XXXVI 36, 4.

[2] Liv. XXXVI 36, 3; am 10. April nach Ausweis der Fast. Praen.

[3] Ovid scheint den Nasica selbst für den Dedikanten zu halten. Das tut auch der Verfasser der Periocha von Liv. XXXVI: (*Nasica*) *consul aedem matris deum . . . . dedicavit.* Vgl. Per. XXIX: *Quoniam ita responsum iubebat, ut id numen ab optimo viro reciperetur consecrareturque.* Die Periocha berücksichtigt wohl eine andere Überlieferung. Über das Verhältnis der Periochae zum Original-Livius siehe Zangemeister, Festschr. für die Karlsruher Philologenversammlung, Freib. i. B. 1882, 89 ff.

[4] Über den Tempel s. Jordan-Hülsen, Topographie d. St. Rom im Altertum I 3 (Berlin 1907) 51 ff.

[5] Allgemeine Erwägungen über die Quellenverhältnisse der Schriftsteller dürfen hier nicht den Ausgangspunkt bilden, da eine einzelne, in sich abgeschlossene und z. T. wunderbare Erzählung leicht aus einer besonderen Quelle stammen kann.

[6] Der Bericht Appians ist kein einheitliches Ganze, vielmehr merkt man ihm deutlich die Kontamination aus mindestens zwei Erzählungen an. Unter anderem ist das *λέγεται δέ*, welches die Erzählung von Claudia einleitet, ein Zeichen dafür, daß Appian oder sein Gewährsmann diese Geschichte nicht in derselben Quelle fand, wie das übrige. Die flüchtige Arbeitsweise des Appian ist ja bekannt (Th. Zielinski, Die letzten Jahre des zweiten pun. Krieges, Leipz. 1880, 28).

[7] Weitere Gründe für diese Gruppierung enthalten die Übereinstimmungen und Abweichungen, die im ersten Abschnitt zu den einzelnen Punkten der Erzählung angemerkt sind.

Die dem Livius nahestehenden Autoren sind nun, obgleich sie zeitlich nach ihm liegen, keineswegs von ihm abhängig. Cassius Dio kann deswegen nicht aus Livius geschöpft haben, weil er Gründe angibt[1], die zur Wahl des Scipio Nasica führten; Livius hat diese Angaben nicht. Appians Quelle kann Livius nicht sein, weil Appian den Befehl, der den *vir optimus* betrifft, nicht wie Livius von Delphi, sondern ebenfalls von den sibyllinischen Büchern gegeben werden läßt, ferner weil nach Appian das *βρέτας* vom Himmel fiel[2], drittens weil bei ihm Scipio die Übertragung der Göttin vollzieht[3].

Wir haben also in dem Bericht über die Translation der Göttermutter für Cassius Dio und Appian eine dem Livius recht nahestehende, aber doch von ihm unabhängige Quelle anzunehmen. Damit stimmt das Ergebnis, das Eduard Schwartz bei seinen Quellenuntersuchungen zu Cassius Dio[4] und Appian[5] gewonnen hat, daß nämlich beide einer besonderen, trotz aller Berührung von Livius unabhängigen annalistischen[6] Tradition, einer Kompilation mehrerer Annalenwerke gefolgt

---

[1] Vgl. Diodor. — Bei Dio ist beachtenswert: (Nasica) *ταύτην τότε ἐς τὴν πόλιν καὶ ἐς τὸ παλάτιον μετὰ τῶν ἐπιφανεστάτων γυναικῶν ἀνήγαγεν.* Wegen dieser Worte könnte man auf den Gedanken kommen, den Cassius Dio zu Livius XXXVI 36, 3 zu stellen: *Quam deam is P. Cornelius advectam ex Asia . . . in Palatium a mari detulerat.* Aber Dios Worte lassen sich auch sehr wohl mit dem vereinen, was Livius XXIX 14, 10ff. berichtet.

[2] Diese Angabe seiner Quelle scheint ihn zusammen mit der ihm wohl anderswoher erinnerlichen Etymologie *Πεσινοῦς — πεσεῖν* zu der merkwürdigen Form seiner Nachricht über den Fall des *βρέτας* gebracht zu haben. Zu der Etymologie vgl. Herodian und Ammian. Abweichende Etymologien bei Herodian aaO. und, worauf mich R. Wünsch hinwies, bei Johannes Lydus, de mag. III 74 Wünsch; die letztere Etymologie scheint auf Varro zurückzugehen, der vielleicht damit die übliche Ableitung von dem Fall des Bildes nicht anerkannte.

[3] Diese Version, die ja mit Leichtigkeit aus den Angaben über Scipio, wie sie z. B. Cassius Dio hat, entstehen konnte, macht die bei Appian schon weit fortgeschrittene Entstellung der Überlieferung deutlich.

[4] P(auly-)W(issowa) III 2, 1694f.

[5] PW II 218f.; vgl. Zielinski, Die letzten Jahre des zweiten pun. Kr. 117f. 121. 136ff. 144.

[6] Auf annalistische Quelle weist bei Appian die Erwähnung der Prodigien und der sibyllinischen Decemvirn.

sind[1]. — Ammian widerspricht dem Appian in keinem Punkte[2], kannte also seine Erzählung oder eine ihr sehr verwandte. — Für Valerius Maximus gilt dasselbe wie für Cassius Dio und Appian[3]. Er repräsentiert eine der livianischen sehr ähnliche aber doch nicht mit ihr identische Überlieferung[4].

Aus dem Gesagten erhellt, daß es unmöglich ist, einen Autor zu nennen, auf den im letzten Grunde diese annalistische Überlieferung zurückginge[5]. Dagegen ist es bei Livius möglich, die Spuren wenigstens eines Annalisten aufzuweisen. Die Angaben über die Teilnehmer bei der Gesandtschaft sind verdächtig genau detailliert. Es befinden sich zwei Valerii unter ihnen, und dem einen von beiden, M. Valerius Falto, wird auch noch die Ehre zuteil, das Herannahen der Göttin zu melden. Das weist auf Valerius Antias, der ja bekanntlich die Annalistensitte, Mitglieder der eigenen Familie möglichst hervortreten zu lassen, ganz besonders pflegte[6]. Wie groß der Anteil des Valerius an dem livianischen Bericht ist, können wir nicht mehr feststellen. Aber der Umstand, daß er

---

[1] Schwartz behauptet: „Die für die appianische Tradition bezeichnende Verfälschung geht zum guten Teil auf Appians nächsten Gewährsmann zurück, während bei Dio aller Wahrscheinlichkeit nach zu den Fälschungen der vorlivianischen Annalistik nichts mehr hinzugetreten ist“ (PW III 2, 1696, 10). Das scheint auch in unserem Falle durch den Vergleich zwischen beiden Autoren bestätigt zu werden.

[2] Ausführlich hatte Ammian, wie er selbst sagt, die Ankunft der Göttin beschrieben in der Geschichte des Kaisers Kommodus, die uns nicht erhalten ist.

[3] Valerius zitiert außer Livius u. a. den Coelius Antipater und den Valerius Antias. — Valerius überträgt auf die Person des Nasica noch die Taten seines Sohnes, Enkels und Urenkels. Hier liegt die Absicht klar zutage, in einem Glied der Scipionenfamilie ein Musterbild römischer Tugend zu schaffen. Mit Sohn und Enkel wird Nasica zusammengeworfen bei Plinius n. h. VII 118. 120, mit dem Sohne bei Diodor, Vir. ill., Augustin, Ampelius, Liv. ep. XLIX (vgl. F. Münzer, PW IV 1, 1494 ff.). Nach Münzer, Quellenkritik der Naturg. des Plinius 322 ff. ist für Valerius und Plinius gemeinsame Quelle Cornelius Nepos.

[4] Vgl. u. a. die Angaben über die Orakel.

[5] Vgl. Schwartz, PW III 2, 1697.

[6] H. Peter *Hist. Rom. rell.* I, CCCVIII. Näher ausgeführt bei Nitzsch, Die römische Annalistik 346 ff.

Liv. XXXVI 36, 4 zitiert wird für eine einzelne Angabe (die dem von Livius XXXIV 54, 3 Berichteten widerspricht) könnte darauf weisen, daß er im übrigen für das Kapitel XXXVI 36 von Livius nicht benutzt ist; dieses Kapitel weicht ja aber in wichtigen Punkten von dem Hauptbericht XXIX 10 ff. ab, so daß die Wahrscheinlichkeit wächst, daß Valerius auch auf größere Strecken hin diesem Hauptbericht zugrunde liegt. — Im übrigen hat aber Livius für die Übertragungsgeschichte mehrere Autoren eingesehen, und wahrscheinlich besonders alte, denn mit den *proximis memoriae temporum illorum scriptoribus*[1] können kaum Vertreter der jüngeren Annalistik gemeint sein.

Innerhalb der zweiten Gruppe sind der Abweichungen im Vergleich zu den vielen Übereinstimmungen so wenige, daß man geneigt ist, die anderen Gewährsmänner in der Hauptsache[2] von Ovid abhängig zu machen, wenn auch natürlich nicht alle direkt.

Was nun Ovids Quellen selbst angeht, so ist es bei der Art des Dichters von vornherein unwahrscheinlich, daß er sich sein Material durch gelehrtes Studium etwa von Historikern gesammelt habe[3]. Vielmehr weisen unter anderem die Zeitangabe, die Schilderung der Vorgänge auf dem Ida, die Betonung der troischen Abkunft Roms und viele Züge in der

[1] Kap. 14, 9.

[2] Einzelheiten, wie z. B. die Etymologie von Pessinus bei Herodian und die chronologische Fixierung auf die Zeit des zweiten punischen Krieges bei Julian (er steht auch in der Schilderung der Attissage dem Ovid nahe: H. Hepding, Attis, RGVV I 120) müssen natürlich anderswoher geflossen sein. Aber es scheint nicht ausgeschlossen, daß aus Claudia Quinta, weil sie von Ovid nicht unzweideutig als *matrona* charakterisiert war, mit der Zeit in der von Ovid abhängigen Überlieferung (vielleicht durch Verwechslung mit der Vestalin Claudia: Cic., pro Cael. 34; Val. Max. V 4, 6; Suet., Tib. 2) eine Vestalin oder gar Kybelepriesterin wurde, ohne daß dazu die äußere Einwirkung einer andersartigen Tradition nötig war. Das gleiche gilt von dem Tau, an dessen Stelle später der Gürtel tritt. — Julian deutet 161 B Spanh. einiges über seine Quellen an: *τὰ ... τῆς ἱστορίας ... κοινῇ μὲν ὑπὸ πλείστων ἱστοριογράφων ἀναγραφόμενα, σῳζόμενα δὲ καὶ ἐπὶ χαλκῶν εἰκόνων ἐν τῇ κριτίστῃ καὶ θεοφιλεῖ Ῥώμῃ.*

[3] S. z. B. Winther *De fastis Verri Flacci ab Ovidio adhibitis*, Berliner Diss. 1885, 55.

Claudia-Episode auf eine poetische Quelle hin[1]. Und welcherart diese gewesen ist, können wir mit ziemlicher Bestimmtheit aus dem Vers 326 folgern: *Mira, sed et scaena testificata loquar:* Ovid hat die Claudia-Geschichte auf dem Theater dargestellt gesehen[2]. Natürlich ist damit nicht ausgeschlossen, daß er noch andere für uns nicht mehr faßbare Vorbilder verwertete, und wenn wir in den auf Verrius Flaccus zurückgehenden Fasti Praenestini dieselbe Etymologie für die am 4. April gefeierten *mutitationes* finden wie bei Ovid, so ist das ein Hinweis darauf, daß Ovids kalendarisches Handbuch, das doch wohl die Fasti des Verrius Flaccus selber gewesen sein werden[3], auch einiges mehr über die Göttermutter enthalten hat, als das bloße Datum ihrer Einführung.

Livius und Ovid werden ineinandergearbeitet von Silius Italicus[4], der die Widersprüche zwischen den Berichten zu beseitigen sucht[5]. Er hat zwar Einzelheiten, die weder mit Livius noch mit Ovid stimmen[6], aber diese Abweichungen

[1] Die Gründe, die Kuiper 285 ff. für den pergamenischen Ursprung von Ovids Bericht geltend macht, sind deswegen nicht stichhaltig, weil sie alle auf der Voraussetzung beruhen, daß die Übertragung der Magna Mater auf pergamenische Initiative zurückzuführen sei; sie können z. T. ebensogut für römischen Ursprung des Berichtes beweisend sein, wenn man (was doch weitaus wahrscheinlicher ist) die Initiative auf seiten der Römer sucht.

[2] Daher hat auch Ribbeck (*Tragicorum Romanorum fragmenta*[3] 1897, 335) in das Verzeichnis der Praetextae eine *Claudia* aufgenommen (vgl. Schanz I 1[3], 190). Am liebsten würde man freilich an ein kultisches *δρώμενον* denken; doch ist das wohl wegen *scaena* ausgeschlossen, wenn auch eine Verbindung zwischen Kult und Aufführung bestehen wird; vielleicht ist, wie H. Peter z. d. St. vermutet, das Stück an den Megalesien aufgeführt worden. — Die der Ankunft der Göttin vorausliegenden Ereignisse konnten durch einen Botenbericht dem Zuschauer nahe gebracht werden.

[3] S. die S. 13 Anm. 3 zitierte Dissertation von Winther. Vgl. auch den (auf Verrius Flaccus zurückgehenden) Paulus Festi S. 52 M.: *Cybele ... a loco, qui est in Phrygia* mit Ovid, fast. IV 249: *Dindymon et Cybelen et amoenam fontibus Iden | semper et Iliacas Mater amavit opes.*

[4] Über seine Quellen s. O. Ribbeck, Gesch. d. röm. Dichtung III[2] 193 ff.

[5] Vgl. S. 8 Anm. 7 und S. 6.

[6] Abweichende Angaben des Silius: 1. Es werden nur die sibyllinischen Bücher befragt. 2. Die Priester verkünden, eine reine Frau werde das Schiff bewegen können (vgl. oben S. 6 Anm. 7). 3. Frauen ziehen das Schiff weiter.

sind nicht so bedeutend, daß man sie nicht aus der Freiheit, mit der der Dichter seinen Stoff behandeln darf, erklären könnte. — Die Art und Weise, wie er z. B. den Ovid benutzt, ist hier dieselbe, wie in der Erzählung von Anna Perenna [1]: in der Schilderung des äußeren Ganges der Ereignisse schließt er sich fast wörtlich an seinen Vorgänger an, im übrigen führt er häufig nach der Art der epischen Dichter Dinge aus, die jener nur angedeutet hatte [2].

In anderer Weise als bei Silius findet man in der Schrift *De viris illustribus* die Claudia- und Nasica-Erzählung vereint [3]. Dieser Bericht steht im ganzen der zweiten Gruppe nah; doch ist er nicht von Ovid direkt abhängig, sondern von einer nachovidischen und in manchen Punkten von andersartiger Tradition beeinflußten Quelle [4].

Cicero und Diodor lassen beide in ihrem Bericht über die Ankunft der Göttermutter [5] Nasica und Claudia-Valeria gleichermaßen handelnd auftreten. Man könnte also daran denken, daß hier schon wie später bei Silius der Versuch gemacht sei, aus den zwei sich widersprechenden Erzählungen

---

[1] Ovid, fast. III 651 ff.; Silius VIII 178 ff.

[2] Dabei nimmt er öfter sich selbst die Pointe vorweg. So mit der Warnung der Priester (oben 6 Anm. 7).

[3] Vgl. oben 8 Anm. 3.

[4] Vgl. außer den Angaben über die Zeit und den Stand der Claudia besonders die Notiz über Nasica, welche zu Valerius Maximus VIII und dem Juvenalscholion paßt.

[5] Sie widersprechen sich überhaupt in keinem Punkte der Erzählung. Nur hat Diodor nicht die ciceronianische Zeitangabe und Cicero berichtet nicht so ausführlich wie Diodor über den Inhalt des Sibyllenspruches. Die Bücher haben nach Diodor den Römern vier Dinge befohlen: *ὅτι δεῖ τοὺς Ῥωμαίους ἱδρύσασθαι νεὼν τῆς μεγάλης μητρὸς τῶν θεῶν, καὶ τῶν μὲν ἱερῶν τὴν καταγωγὴν ἐκ Πεσσινοῦντος τῆς Ἀσίας ποιήσασθαι, τὴν δὲ ἐκδοχὴν αὐτῶν ἐν τῇ Ῥώμῃ γενέσθαι πανδημεὶ τῆς ἀπαντήσεως γινομένης καὶ τῶν τε ἀνδρῶν τὸν ἄριστον καὶ γυναικῶν ὁμοίως τῶν ἀγαθῶν ⟨τὴν ἀρίστην ἐξαιρεῖσθαι⟩ καὶ τούτους ἀφηγεῖσθαι τῆς ἀπαντήσεως καὶ δέξασθαι τὰ ἱερὰ τῆς θεᾶς.* Überliefert ist *γυναικῶν ὁμοίως τὴν ἀγαθὴν καὶ τούτους κτλ.* Die Änderung und Ergänzung nach einem Vorschlag von F. Boll, der sehr wahrscheinlich ist, wenn man z. B. die Geschichte von der Erwählung der Sulpicia vergleicht: Plin. n. h. VII 120; Val. Max. VIII 15, 12; Solin. I 126.

über Scipio und Claudia, wie sie etwa bei Livius und Ovid vorliegen, eine zu machen. Einer solchen Ansicht stände aber abgesehen von dem relativen Alter unserer beiden Gewährsmänner ganz besonders die große Einfachheit ihrer Berichte im Wege. Diese drängt uns vielmehr zu der Annahme, daß wir es hier mit einer recht alten Form jener Sage zu tun haben. Claudia wird hier wie Nasica dazu ausersehen, die Magna Mater einzuholen, weil beide Muster von Tugend sind. Claudia wird das nicht erst, nachdem die Göttermutter sie von falschem Verdacht gereinigt hat. „Der beste Mann und die beste Frau wurden erwählt, die Göttin zu empfangen" — das konnte nicht mehr gedichtet werden[1] zu einer Zeit, wo erzählt wurde, wie jene, in den Augen des Volkes schuldbeladen, erst durch der Göttin Wunderzeichen allen Verdachtes ledig wurde. Ehe es also jene ausgestaltete Claudia-Legende gab, die in der bei Ovid vorliegenden Form mit dem livianischen Bericht über Nasica streitet, wird man in jener einfachen Form von der Einholung der Göttermutter erzählt haben. Der Name *Οὐαλερία* bei Diodor weist vielleicht darauf, daß er an dieser Stelle aus Valerius Antias schöpfte[2].

Weiter als bis zu diesem Punkte, d. h. bis zu der ciceronianisch-diodorischen Erzählung werden wir wohl kaum zurückkommen können. Wir können nur vermuten, daß es Familientradition der Scipionen[3] war, aus der heraus sich

---

[1] Weiter erzählt und in der Überlieferung fortgepflanzt werden konnte es natürlich noch lange, und es ist möglich, daß die bei Cicero und Diodor noch in alter einfacher Form vorliegende Erzählung in einer anderen Entwicklung schon vor Ciceros Zeit umgebildet worden war.

[2] So könnte man sich aus dem oben S. 12 Erörterten und dem Berichte Diodors einen Teil von Valerius' Erzählung rekonstruieren. Diodor scheint in dem verlorenen Buch XXVII, in welchem er die Geschichte der Jahre 205/4 behandelte, die Übertragung der Magna Mater nicht erwähnt zu haben; darauf weist die ausführliche Behandlung an unserer Stelle. Um so wahrscheinlicher ist es, daß er hier nicht derselben annalistischen Quelle folgt, wie sonst im allgemeinen (Fabius Pictor nach Schwartz, PW V 1, 697), da diese doch jenes Ereignis zum Jahre 205 oder 204 berichtet haben würde.

[3] Diese fand ihre Bearbeitung wahrscheinlich bei Coelius Antipater: O. Gilbert, Fleckeisens Jahrb., X. Suppl. 1878/9, 394.

unsere Erzählung entwickelte. Denn der Name der Partnerin des Scipio Nasica scheint geschwankt zu haben; und wie die Überlieferung, in welcher sie Valeria heißt, vielleicht aus Valerius Antias hergeleitet werden darf, so würde man gerne die Tradition, die sie Claudia nennt, auf Claudius Quadrigarius zurückführen, wenn dieser patrizischer Claudier gewesen wäre[1]. — Wir können nunmehr mit einiger Deutlichkeit die folgende Entwickelung der Sage überblicken: Nasica und Claudia, die bei anderen Valeria hieß, wurden eines Tages getrennt; und während sich in der Nasica-Erzählung nichts Wesentliches änderte[2], wurde Claudia nach bekanntem Muster[3] zur unschuldig Verdächtigten und durch göttliche Hilfe dann glänzend Gerechtfertigten gemacht. Diese Umdeutung der alten Erzählung und die wunderbare Ausgestaltung, in der wir sie bei Ovid lesen, ist eigentlich nur auf eine Weise zu erklären: ein Dichter hat sich des dankbaren Stoffes bemächtigt, hat jene Änderung vollzogen, die in die alte, einfache Erzählung erst eine dramatische Spannung brachte und für die dichterische Phantasie der Anstoß zu aller weiteren Ausgestaltung[4] war. Schwerlich wird man erst dem unbekannten Dichter jener Praetexta, die, wie der Ovidvers 326 zeigt, unter Augustus[5] aufgeführt worden sein muß, und der, wie es scheint, Ovid den Stoff für die Claudia-Erzählung verdankt, die Gestaltung dieser Episode zuschreiben dürfen, sie wird vielmehr weiter zurückliegen; die Heldin der Praetexta wird Claudia geheißen haben, wie Ovid sie nennt, und aus der Wirkung des Dramas und der ovidischen Dichtung erklärt es sich, daß dieser Name für die Folgezeit allgemeine Geltung erlangte. In ihrer ausgestalteten Form war die Claudia-Legende

[1] Vgl. Niese, PW III 2, 2859. — Vielleicht stammt aber der Name der Claudia von jener Statue einer Quinta Claudia, die nach Valerius Maximus I 8, 11 (vgl. Tac., ann. IV 64) *in vestibulo templi Matris Deum posita bis ea aede incendio consumpta, prius P. Nasica Scipione* [*et*] *L. Bestia* (111 v. Chr.), *item M. Servilio L. Lamia* (3 n. Chr.) *consulibus in sua basi flammis intacta stetit.* [2] Kleine Änderungen oben S. 8 Anm. 3.

[3] Vgl. die Vestalin Tuccia, Valer. Max. VIII 1, 5.

[4] Diese Ausgestaltung erfolgte z. T. nach bekannten Motiven; vgl. u. Kap. IV, II 4.

[5] Properz müßte sie nach IV 11, 51f. auch schon kennen.

nun unvereinbar geworden mit der Nasica-Erzählung; Silius Italicus blieb es vorbehalten, beide wieder zu einem Ganzen zu verschmelzen[1].

II. Kritik der Überlieferung

Wenn wir aus den so stark auseinandergehenden Angaben unserer Gewährsmänner das geschichtlich Wahre zu gewinnen suchen, so müssen wir folgendes vor Augen haben: dadurch, daß bei Cicero und Diodor die ursprüngliche Form der Claudia-Nasica-Geschichte gefunden ist, werden die Angaben anderer, wie die des Livius oder Ovid über Zeit, Orakel, Heimat der Göttin nicht wertlos; denn es bürgt uns ja nichts dafür, daß nicht, was diese Punkte der Erzählung angeht, bei Cicero und Diodor Jüngeres eingedrungen, bei jenen Älteres erhalten ist.

Die verschiedenen Zeitangaben zu vereinigen oder eine aus der anderen zu erklären ist unmöglich. Ovid scheint keine genaue Überlieferung darüber gehabt zu haben, zu welcher Zeit die Göttermutter ihren Einzug gehalten hatte. Den anderen Gewährsmännern gegenüber gewinnen wir festen Boden durch die Angabe, daß der Tempel der Magna Mater im Jahre 191 eingeweiht wurde; denn das sicherste und oft allein überlieferte Datum in der Geschichte eines Tempels ist das seiner Dedikation — ganz natürlich, da erst von diesem Tage an der Tempel eine Rolle als Heiligtum spielt und außerdem das Jahr aus der Dedikationsinschrift zu ersehen war. Die Locatio, Vergebung der Arbeiten für den Bau durch die Censoren, setzt Livius in das Jahr 204. Danach läge zwischen Beginn und Vollendung des Tempels ein Zeitraum von 13 Jahren. Vergleicht man nun die Bauzeiten anderer Tempel, bei denen Locatio und Dedicatio bezeugt ist[2], so ergibt sich, daß nur

---

[1] Die wenigen Berichte, die nicht besprochen wurden, sind so kurz, daß es unmöglich ist, ihnen in der Geschichte der Überlieferung eine Stelle anzuweisen.

[2] E. Aust *De aedibus sacris populi Romani inde a primis liberae rei publicae temporibus usque ad Augusti imperatoris aetatem Romae conditis*, Marburger Diss. 1889 no 4. 10. 16. 41. 47. 48. 50. 54. (59). 86.

zwei über vier Jahre[1], die Mehrzahl weniger zu ihrer Vollendung brauchten; jene zwei weisen eine ebenso lange Bauzeit auf, wie der Kybele-Tempel. Bei dem einen, dem des Divus Iulius[2], ist es nicht zu verwundern, daß er, obgleich 42 vergeben, erst 29 geweiht wird; es ist klar, daß die Arbeit in den Wirren des Bürgerkrieges bald wieder eingestellt und erst nachdem Oktavians Herrschaft unbestritten war, von diesem wieder aufgenommen wurde. Der andere ist der Juventas-Tempel[3], der 207 von Livius Salinator in der Schlacht am Metaurus gelobt, 204 von demselben als Censor zusammen mit dem Tempel der Göttermutter in Verding gegeben sein soll und im gleichen Jahr wie dieser, 191, geweiht wurde. Da nun kein Grund zu ersehen ist, warum bei dem Juventas- und Kybeletempel die Arbeit liegen geblieben sein soll, — wir hören von 4 Tempeln, die in der Zwischenzeit begonnen und vollendet wurden[4] — so muß das Datum der Locatio beider doch immerhin einige Bedenken erregen. Der Juventastempel wird auch unter den Arbeiten der Censoren des Jahres 204[5] gar nicht erwähnt. Man hat also wohl seine Locatio auf 204 geschoben, wo Livius Salinator Censor war, weil man den, der den Tempel gelobte, ihn auch verdingen lassen wollte. Daß diese Fälschung nicht allein dastände, zeigt sich ja bei dem Tempel der Fortuna Primigenia[6], wo aus demselben Grunde die Verdingung gedankenloserweise gar fünf Jahre vor das Gelöbnis gesetzt wird. Mit dem Datum der Locatio des Kybeletempels fiele aber auch die geläufige Angabe, daß die Göttin während des zweiten punischen Krieges nach Rom gekommen sei[7], und wir müßten erkennen, daß auch des Livius Bericht in diesem Punkte nicht mehr wert ist, als der des Ovid. Somit wäre die früheste unverdächtige Angabe

[1] Daß der Bau der Tempel im allgemeinen nicht länger dauerte als vier Jahre, erhellt auch aus der großen Zahl von Tempeln, bei denen *votum* und *dedicatio* nahe beieinander liegen.

[2] Aust no 86. [3] Aust no 54.

[4] Aust no 47 *Vediovis in insula*, 48 *Faunus in insula*, beide 196 vergeben, 194 geweiht; 50 *Iuno Sospita in foro Olitorio* 197 vergeben, 194 geweiht; 51 *aedicula Victoriae Virginis in Palatio* 195 gelobt, 193 geweiht. [5] Liv. XXIX 37. [6] Aust no 49 Anm. 3.

[7] Denn Ankunft und Locatio können nicht weit auseinander liegen.

die des Livius[1], daß im Jahre 194 die Megalesien durch szenische Aufführungen gefeiert wurden. In diesem Jahre muß also ein Staatskult der Göttermutter bestanden haben, d. h. eine etwaige Übertragung bereits vollzogen sein. Das müßten wir annehmen, auch wenn es nicht direkt bezeugt wäre, denn wenn der Tempel 191 geweiht wurde, so mußte sein Bau um 194 bereits beschlossene Sache sein[2].

In den Nachrichten über das Orakel liegt uns eine doppelte Überlieferung vor: die einen glaubten, daß die sibyllinischen Bücher, die anderen, daß der delphische Apoll die Übertragung veranlaßt und zugleich den Empfang der Göttin durch den besten Mann[3] angeordnet habe. In Diodor und Appian[4] haben wir Vertreter der einen, in Valerius Maximus einen solchen der anderen Meinung. Man wird aber aus diesen beiden Ansichten nicht folgern, daß in Wirklichkeit beide Orakel befragt wurden[5]. Livius und Ovid, die die zwei Überlieferungen vereinen, verteilen den Inhalt des Spruches ganz verschieden auf die Bücher und Delphi — Ovid äußerst glücklich, Livius sehr ungeschickt; daraus erhellt, daß ihnen oder ihren Quellen eine doppelte Überlieferung vorlag. Sehen wir zu, ob eine von beiden mehr Glauben verdient.

Ein sibyllinisches Orakel des Inhalts, man solle die Göttermutter aus Pessinus holen, und der beste Mann solle sie empfangen, könnte es sehr wohl gegeben haben; freilich müßte

---

[1] S. oben S. 9 Anm. 5.

[2] Vielleicht sind die bei Livius erwähnten szenischen Megalesien das erste überhaupt in Rom zu Ehren der Göttermutter gefeierte Fest; ist es doch nicht wahrscheinlich, daß die Anerkennung des Kultes, der Beschluß eine Kultstätte zu weihen, die Einrichtung kultischer Handlungen in jener Zeit noch weit auseinanderliegen.

[3] Die Autoren, die von Nasica, aber nicht von einem den *vir optimus* betreffenden Orakel berichten (so Cicero; vgl. oben S. 8 Anm. 3), haben dies Orakel wohl nur vernachlässigt.

[4] Silius zählt nicht mit, da er nur von Livius und Ovid abhängig ist.

[5] Wie es z. B. Kuiper 281 getan hat, der bei Ovid die beste Überlieferung findet und in dem livianischen Bericht eine tendenziöse Entstellung der Tatsachen sieht. Kuiper verschließt sich selbst das Verständnis der Doppelüberlieferung dadurch, daß er alle Berichte neben dem ovidischen und livianischen beiseite schiebt (279); vgl. Emanuel Hoffmann, Rh. M. L (1895) 93 f.

man annehmen, daß dieses Orakel erst ganz kurz vor der Übertragung gedichtet und in die sibyllinische Sammlung eingefügt worden sei[1], wenn man nicht glauben will, daß der Inhalt des Spruchs auf willkürlicher Ausdeutung eines beliebigen dunkeln Orakels durch die Decemvirn beruhte.

Den delphischen Gott haben die Römer selten befragt. Aber gerade in der furchtbaren Zeit des hannibalischen Krieges beginnen sie Beziehungen auch zu diesem Orakel anzuknüpfen[2]. Im Jahre 216 nach der Schlacht bei Cannae wird Fabius Pictor zur Befragung des delphischen Gottes gesandt[3], und nach der Schlacht am Metaurus wird aus der hasdrubalischen Beute dem Gott, wie er es durch Fabius hatte fordern lassen[4], ein Geschenk geschickt[5]. Es wäre somit recht gut möglich, daß die Einführung der Magna Mater auf Veranlassung des delphischen Orakels geschah. — Beide Versionen über jenen bedeutsamen Orakelspruch haben also den gleichen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich[6], und wir können einstweilen nichts anderes tun als die parallele Überlieferung konstatieren.

Falls einige unserer Gewährsmänner der Meinung gewesen sein sollten, die Not des hannibalischen Krieges sei die Veranlassung gewesen, ein Orakel zu befragen, so ist Kriegsnot

---

[1] Wie es H. Diels, Sibyllinische Blätter 79 ff. für zwei Versorakel angenommen hat; doch vgl. die Einwände von R. Reitzenstein *Inedita poetarum Graecorum fragmenta, ind. lect.* Rostock WS 1891/2, 9 ff. und Th. Mommsen *Ephem. epigr.* VIII 234. Immerhin hätte man an dem zur Motivierung der augusteischen Säkularspiele gedichteten Sibyllenorakel, das schon der Anlaß für die 110 Jahre früher abgehaltenen Spiele gewesen sein will (Mommsen aaO. 235 f.; Wissowa, Rel. u. Kult. d. R. 465 Anm. 6), ein Beispiel.

[2] Was Livius von früheren Befragungen berichtet (I 56; V 15. 28), hat den Charakter ätiologischer Legenden.

[3] Liv. XXII 57, 5. [4] Liv. XXIII 11, 3.

[5] Liv. XXVIII 45, 12: dazu gehört XXIX 10, 6, was Kuiper 281 übersehen hat, wenn er glaubt, die an dieser letzteren Stelle erwähnte Gesandtschaft sei dieselbe, wie die der Mater Magna wegen geschickte.

[6] Daraus, daß in der Kaiserzeit der Kult der großen Mutter der Aufsicht der die Sibyllenbücher bewahrenden Quindecimviri untersteht (Wissowa, Rel. u. Kultus d. R. 469; Marquardt, Römische Staatsverwaltung III[2] 394), wird man keine Schlüsse ziehen dürfen auf das ihre Einführung veranlassende Orakel. Doch siehe unten 27 Anm. 4.

jedenfalls kein genügender Anlaß, die sibyllinischen Bücher aufzuschlagen; denn dies geschah nur, wenn ein Prodigium eingetreten war[1]. Aber wahrscheinlich konnte in Kriegsnot auch Delphi nicht um Rat gefragt werden, ohne daß ein Prodigium Anlaß bot[2].

Von einem solchen weiß nun Livius[3]: *propter crebrius eo anno de caelo lapidatum* seien die Bücher eingesehen worden. Steinregen pflegt aber seit alters durch ein Novemdiale sacrum gesühnt zu werden[4]. Der Stellen, an denen Livius auf einen Steinregen hin diese Sühnung nicht erwähnt, sind so wenige[5], daß wir bei ihnen die mangelnde Erwähnung des Novemdiale sacrum auf Flüchtigkeit des Schriftstellers zurückführen dürfen, zumal Livius bei der erstmaligen Erwähnung eines Steinregens (I 31, 4) bemerkt: *Romanis quoque ab eodem prodigio novemdiale sacrum publice susceptum est . . . . mansit certe solemne, ut, quandoque idem prodigium nuntiaretur, feriae per novem dies agerentur*[6]. Eines Steinregens wegen, und selbst wenn sich dies Prodigium in jenem Jahre öfter (*crebrius* Liv.) ereignet haben sollte[7], konnten die sibyllinischen Bücher nicht befragt werden[8]. Der Steinregen ist Fälschung eines Annalisten, der den Mangel einer Motivierung des Orakel-

---

[1] Wissowa aaO. 464; 465 Anm. 1.

[2] Fabius wird auf schwere Prodigien hin nach Delphi geschickt, um zu fragen, *quibus precibus suppliciisque deos possent placare et quaenam futura finis tantis cladibus foret:* Liv. XXII 57, 5.

[3] Mit den unbestimmten Angaben von Festus und Appian läßt sich nichts anfangen.

[4] Luterbacher, Der Prodigienglaube und Prodigienstil der Römer, Progr. Gymn. Burgdorf[2] 1904, 42f.

[5] Außer unserer Stelle nur XXII 36, 7 und XLIII 13, 4; denn VII 28, 7 und XLII 2, 7 ist von *feriae* die Rede, womit wohl *feriae per novem dies actae* (Liv. I 31, 4) gemeint sind.

[6] Vgl. Liv. XXX 38, 9: *Lapidibus pluit: id prodigium more patrio novemdiali sacro (expiatum).*

[7] Liv. XXX 38, 8; XXXV 9, 4 wird mehrfacher Steinregen auch nur auf die übliche Weise prokuriert; ebenso ein dreitägiger Steinregen Liv. XXXIX 22, 3.

[8] Wo berichtet wird, sie seien befragt worden und hätten ein Novemdiale sacrum befohlen, liegt natürlich ein Versehen des Schriftstellers vor (Liv. VII 28, 7; XXXV 9, 4; XXXVI 37, 3ff.).

spruchs empfand und ihm abhelfen wollte[1]. Und so kommen wir auch hier zu dem negativen Ergebnis, daß bei keinem unserer Gewährsmänner etwas Tatsächliches und Greifbares über den Anlaß zur Orakelbefragung erhalten ist, ja wahrscheinlich keinem von ihnen jemals vorgelegen hat.

Unter den drei verschiedenen Berichten über die Heimat der Magna Mater ist jedenfalls derjenige, der Pessinus nennt, wertlos. Das haben Kuiper (283f.) und Bloch (580) richtig gesehen. Denn zugegeben, daß die Galater am Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr. überhaupt noch keine Städte und somit die Stadt Pessinus selbst nicht bewohnten, sondern in zerstreuten Siedelungen auf dem Lande saßen; zugegeben, daß also die Priester der Göttermutter zu der phrygischen Urbevölkerung gehörten; zugegeben auch, daß schon damals ein geheimes Freundschaftsverhältnis zwischen den pessinuntischen Priestern und Attalos I bestanden habe, wie es seit dem Jahre 164 v. Chr. durch die in Pessinus gefundenen Briefe[2] der Nachfolger des Attalos an jene Priester nachweisbar ist: soviel ist sicher, daß es für Attalos um jene Zeit unmöglich gewesen wäre, mit einer Gesandtschaft in das Herz des feindlichen Landes einzudringen und das Idol der Göttermutter zu entführen. Denn die tatsächliche Macht über die Stadt Pessinus hatten die Galater, auch wenn sie auf dem Lande wohnten. Unmöglich konnten, wie A. Körte[3] meint, die Einwohner von Pessinus sich bis nach dem Zug des Konsuls Manlius im Jahre 189 v. Chr. unabhängig von den Galatern erhalten haben. Dies Volk, der Schrecken Kleinasiens, das so manche fremde Stadt geplündert hatte, sollte nicht im-

[1] Angesichts der merkwürdigen Fassung des Orakelspruches bei Livius: *Quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset, eum pelli Italia vincique posse, si Mater Idaea* usw. fragt man sich, ob denn überhaupt ein Prodigium nicht bloß auf ein zukünftiges Unglück, wie es sonst der Fall ist, sondern auch wie hier auf ein schon längst bestehendes und allgemein bekanntes hinweisen könne (vgl. Wissowa, R. u. K. d. R. 328. 466; Diels, Sib. Bl. 69). Doch auch das war möglich, wenn das Orakel erst kurz vor seiner Anwendung fabriziert wurde.

[2] Übersetzung und Literatur bei F. Stähelin, Geschichte der kleinasiatischen Galater[2] Leipz. 1907, 75ff.

[3] Athen. Mitt. XXII (1897) 15f.

stande gewesen sein, überall im eigenen Lande die Herrschaft zu erringen? Körtes Hauptbeweis ist eben unsere Erzählung von der Magna Mater[1]: er scheidet also für uns aus.

Zudem war das ganze Land westlich von Pessinus von den Galatern besetzt: Attalos hätte sich nur mit Heeresmacht den Weg nach dem Heiligtum der Göttermutter bahnen können. Denn er war ja der Todfeind des Galliervolkes und als Herrscher über einen Teil des reichen Küstenlandes, dem ganz besonders die Angriffe der Barbaren galten, ihr natürlicher Gegner. Er hatte einst das ganze Volk der Tolistoagier, die um Pessinus wohnten, an den Quellen des Kaïkosflusses aufs Haupt geschlagen und auch weiterhin mit ihnen und anderen Stämmen hart gekämpft[2]. Und noch am Anfang des zweiten Jahrhunderts hören wir, daß die Kulturländer Kleinasiens unter den galatischen Kriegszügen zu leiden hatten[3]. An ein friedliches Verhältnis zu Attalos I ist also nicht zu denken[4].

[1] AaO. 15: „Daß die Galater in dieser Angelegenheit gar nichts mitzureden hatten, ist offenbar; sie werden überhaupt nicht erwähnt, obwohl die römische Gesandtschaft nach der herkömmlichen Ansicht in die Hauptstadt eines ihrer Stämme geführt wird. Und wie sollten die Römer, wenn sie auf friedlichem Wege ein Heiligtum aus der Hauptstadt der Tolistobojer zu gewinnen wünschten, gerade deren Todfeind Attalos zum Vermittler gewählt haben?“ Körtes zweiter Beweis ist die Priestergesandtschaft an Manlius (s. unten S. 25). Diese könnte aber höchstens für phrygische Bevölkerung, genau genommen nur für phrygische Priesterschaft in Pessinus sprechen, jedoch nicht für die politischen Machtverhältnisse beweisend sein, und sie ist nicht, wie Körte meint, nur dann erklärlich, wenn Pessinus noch nicht im Besitze der Galater war. Könnte man sich nicht denken, daß die galatischen Einwohner in die Ringwälle auf ihren Bergen geflüchtet, die Priester aber allein bei ihrem Heiligtum zurückgeblieben wären? Oder daß die pessinuntischen Galater sich dem Manlius unterwerfen wollten und ihre Absicht durch diese Gesandtschaft zum Ausdruck brachten? Ist doch in diesem Kriege bei den Galatern kein einheitlicher Kriegsplan zu bemerken: Liv. XXXVIII 18, 5f. wird geschildert, wie Manlius überfallen wird, während noch Verhandlungen schweben und während andere sich auf die Berge zurückziehen.

[2] Stähelin aaO. 19ff. und hierzu R. Laqueur, Berl. phil. Wochenschr. 1908, 964ff. Vgl. Livius XXXVIII 17, 15: *Attalus rex eos saepe fudit fugavitque.* [3] Stähelin 48f.

[4] Ganz anders war die Lage, als die Galater 189 durch den Zug des römischen Konsuls Cn. Manlius Vulso gebändigt waren.

Ebensowenig konnte damals Attalos mit Gewalt seine Herrschaft nach Pessinus ausgedehnt haben. Ob er nach Besiegung des Antiochos Hierax und seiner Verdrängung aus Asien im Jahre 229/28 auch über Galatien wenigstens nominell gebot, ist nicht bekannt[1]; jedenfalls dauerte diese Herrschaft, wenn sie je bestand, nur kurze Zeit. Um 220 ist er von Achaios, dem Feldherrn des Antiochos III auf sein väterliches Reich beschränkt. Und daß er nach dem Jahre 213 von Antiochos einen Teil Asiens zurückerhalten habe, nachdem er im Bündnis mit ihm den Achaios, der sich inzwischen zum König von Kleinasien aufgeschwungen hatte, gestürzt hatte, ist nicht überliefert und außerdem, wie Stähelin (aaO. 37) dargelegt hat, äußerst unwahrscheinlich.

War es somit unmöglich[2], daß Attalos damals nach Pessinus vordrang, so kommt hinzu, daß der Kult der großen Mutter nach wie vor in jener Stadt ruhig weiter bestand[3]. Das Heiligtum wurde, wie die Attalidenbriefe und das Zeugnis Strabons zeigen, von den späteren pergamenischen Königen begünstigt und prächtig ausgestattet. Als Cn. Manlius Vulso auf seiner Galaterexpedition im Jahre 189 v. Chr. den Sangarios überschreitet, da kommen die pessinuntischen Priester ihm entgegen, um ihm im Namen ihrer Göttin Ruhm und Sieg zu verheißen[4]. Im Jahre 101 v. Chr. kommt der Priester Batakes von Pessinus nach Rom *ἀπαγγέλλων ὡς ἡ θεὸς ἐκ τῶν ἀνακτόρων ἐφθέγξατο αὐτῷ, νίκην καὶ κράτος πολέμου Ῥωμαίοις ὑπάρχειν*, worauf der Senat der Göttin einen *ναὸς ἐπινίκιος* zu errichten beschließt[5]. Cicero har. resp. 28 und Valerius

---

[1] Stähelin 27.

[2] Darum meint auch B. Niese, Geschichte der griech. und maked. Staaten III 69 Anm. 3, daß die Geschichte der Übertragung bei Livius weit vordatiert sei.

[3] Bis in späte Zeiten: vgl. Julian, ep. 21 p. 389a Spanh.; Ammian XXII 9, 8; Libanios, or. XII vol. I p. 398R; XVII vol. I p. 512 s. R. Im sechsten Jahrh. kennt Johannes Lydus, de mag. III 74 Wünsch nur einen christlichen Kult der *ἱεροὶ ἄγγελοι*.

[4] Polyb. XXI 37, 4ff. = Liv. XXXVIII 18, 9. Ist es nicht wahrscheinlich, daß Polybius hier die Übertragung der Göttermutter erwähnt hätte, wenn er von ihr Kenntnis gehabt hätte? Vgl. Kuiper 284.

[5] Plutarch, Mar. 17. Kuiper (305) glaubt, daß dieser *ναός* der erste

Maximus I 1, 1 bezeugen, daß sehr häufig Gelübde, die in schlimmen Zeiten von Staats wegen der großen Mutter getan wurden, nicht in Rom, sondern in Pessinus eingelöst wurden. Wäre das alles möglich, wenn wirklich Attalos den Pessinuntiern ihre Göttin weggeholt und nach Rom gebracht hätte?[1]

Der Ausweg, den Bloch und Kuiper ergriffen haben, indem sie Varros und Ovids Angaben einander gleichsetzten und die Göttin aus Pergamon kommen ließen, ist uns verschlossen; denn wir erkannten ja, daß Varro und Ovid nicht zusammengehen. Ob einer von beiden alte Überlieferung hat, ist nicht zu sagen. Auf dem Ida[2] und in Pergamon[3] waren berühmte Heiligtümer der Göttermutter; der Ida lag wahrscheinlich im Reich des Attalos; an sich könnte sie also hier wie dort ihre Heimat haben. Doch ist zuzugeben, daß die Ortsangabe von Ovid aus dem in Rom geläufigsten Beinamen der Göttin *Idaea* herausgesponnen sein könnte[4]. Dieser offi-

römische Kybeletempel gewesen sei; das ist aber durch die Angaben des Livius über die Zeit der Dedikation des palatinischen Tempels ausgeschlossen. Vielleicht kommt eines der übrigen uns in Rom bekannten Heiligtümer der Göttermutter in Betracht: Jordan-Hülsen, Topogr. d. St. Rom im Alt. I 3, 103. 140. 215. 659.

[1] Wer das Bild einer Gottheit entfernt, der nimmt dem Lande damit auch der Gottheit Segenskraft. Nur ein Beispiel für diese im Altertum allgemein verbreitete Vorstellung: Cic., Verr. IV 113f. — Der Ausweg, auf den Stähelin in der 1. Aufl. 48 Anm. 1 verfiel (vgl. Kuiper 284), der heilige Fetisch sei vielleicht noch in einem zweiten Exemplar vertreten gewesen, das nicht ausgeliefert wurde, ist nicht glücklich: denn es ist nicht wahrscheinlich, daß sich die Römer, wenn sie gekommen wären, die berühmte Göttermutter selbst zu holen, mit einem Duplikat hätten abfinden lassen.

[2] Catull LXIII; Claudian, de raptu Pros. I 200ff.; Dion. Hal., ant. Rom. I 61, 4. — Ovid hat keine klare Vorstellung von der Topographie der Troas: er läßt das Schiff der Göttermutter aus der Propontis kommen (v. 277ff.). Kuiper 302f. erklärt das allzu künstlich damit, daß Ovid ein *Ἕλλης λιμήν* seiner Vorlage, womit der pergamenische Hafen Elaia gemeint gewesen sei, als Hellespont genommen habe (oben S. 4 Anm. 1).

[3] Fränkel, Inschr. v. Pergamon 481—3; Meter Aspordene auf dem *Ἀσπόρδηνον ὄρος* östlich von Pergamon: Strab. XIII 619, 6; eine *Μήτηρ Περγαμηνή* CIG 6835.

[4] Da Ovid v. 273f. das Schiff der Göttermutter aus dem Holz der heiligen Pinien vom Ida gebaut werden läßt, aus denen nach Vergil (Aen. IX 80f.) schon Aeneas seine unter dem besonderen Schutze der Göttermutter

zielle Name selbst ist aber keinesfalls, wie man zunächst denken wird, für die Herkunft der Göttin beweisend. Denn er war, wie auch andere lokale Beinamen der Göttermutter [1], früh so abgeschliffen, daß er ohne lokale Beschränkung von der Göttermutter überhaupt galt. So gebraucht z. B. Apollonius von Rhodos *Μήτηρ Δινδυμίη* und *Μήτηρ Ἰδαίη* gleichmäßig von der Göttin des Heiligtums, das die Argonauten bei Kyzikos gründen [2].

Wenn wir uns so überzeugt haben, daß die Angaben über die Zeit der Übertragung, die Orakel, die Heimat der Göttin in unvereinbarer Weise auseinandergehen; daß die anscheinend so sichere Datierung auf 204 wahrscheinlich, der livianische Bericht über den Anlaß zur Orakelbefragung und die so gut bezeugte Lokalisierung in Pessinus sicher gefälscht sind: so werden wir das alles zusammen in der Tat kaum anders erklären können, als daß die Erzählung von der Übertragung der großen idäischen Göttermutter auf Erfindung beruht.

Es ist eine Erfindung mit politischer Tendenz [3]. Rom wollte durch sie sein Recht dokumentieren, sich in die kleinasiatischen Verhältnisse einzumischen. Die Errichtung des Heiligtums und die Einrichtung der megalesischen Spiele waren ein politischer Akt [4], und in die Zeit, da der Tempel gebaut wurde, haben wir wohl auch die Entstehung der Übertragungslegende zu setzen, nicht allzu lange vor das

stehenden Schiffe gezimmert hatte, so könnte man daran denken, daß vielleicht die Absicht, dem Vergil ein Kompliment zu machen, die Wahl des Schauplatzes bei Ovid beeinflußt hätte.

[1] Goehler aaO. (vgl. o. S. 1 Anm. 1) 30f.

[2] I 1125ff. So kann später Livius unbedenklich sagen (XXIX 10, 5): *Si Mater Idaea a Pessinunte Romam advecta foret.*

[3] Auch wer an die historische Tatsache der Übertragung glaubte, mußte in ihr einen politischen Akt erblicken. Für Hoffmann, Rh. M. L (1895) 93f. ist die Übertragung freilich nur das Ergebnis eines Mißverständnisses.

[4] Wahrscheinlich geschah die Errichtung des Tempels auf Grund eines von den leitenden Kreisen inspirierten sibyllinischen Orakels; vgl. Diodor (oben 15 Anm. 5), der berichtet, die Bücher hätten befohlen *ὅτι δεῖ τοὺς Ῥωμαίους ἱδρύσασθαι νεὼν τῆς μεγάλης μητρὸς τῶν θεῶν.* So wurden ja auch die anderen fremden Götter dadurch in Rom eingeführt, daß man ihnen auf Befehl eines Sibyllenspruches einen Tempel baute (Wissowa, R. u. K. d. R. 239).

Jahr, da zum ersten Male ein römisches Heer den Boden Kleinasiens betreten sollte. Es war ein bedeutsamer Schritt, und die leitenden Kreise wollten ihn nicht tun, ohne dem furchtsamen und so leichtgläubigen Volke gegenüber sich darauf berufen zu können, daß sie ein Recht hatten, in Kleinasien ordnend einzugreifen. So ward die Legende erdacht, die gläubige Seelen belehrte, wie die große Göttin Asiens, der man jetzt einen Tempel errichtete, in Rom eine neue Heimat gefunden. Sie ist der Ausfluß derselben Politik, der Scipio Africanus folgte, als er beim Betreten von Kleinasien die Ilienser so herzlich als Stammverwandte der Römer begrüßte. „Gestützt auf seine mythische Abstammung trat Rom jetzt offen als Erbe von Asien auf[1]."

Diese Tendenz würde es begreiflich erscheinen lassen, wenn alles, aber auch alles was von der Übertragung berichtet wird, rein auf Fiktion beruhte, wenn die Legende ohne jeden äußeren Anhalt unter die Leute gebracht worden wäre. Dennoch wird man es nicht für ausgeschlossen erklären wollen, daß man, sobald einmal der Plan gefaßt war, der Göttermutter einen Tempel zu bauen, eine Einführung der Göttin in der Weise fingierte, daß man ein Schiff mit einem Meteorstein den Tiber aufwärts zog und in Rom feierlich empfing[2].

Wahrscheinlich hat der phrygische Kult, wie so viele andere, erst heimlich in privaten Kreisen Eingang gefunden und wurde, als man ihn aus politischen Gründen gut gebrauchen konnte, mit Hilfe eines sibyllinischen Orakels zum Staatskult erhoben. Der fingierte Empfang konnte den Ansatzpunkt für das ganze Legendengewebe abgeben, das sich in der Folge bildete und bald in der widersprechendsten Weise ausgestaltet wurde. Daß führende Männer den ersten Anstoß zu dieser Bildung gaben, ist nach Lage der Dinge von vornherein wahr-

[1] Diels, Sib. Blätter 101 f. Diese mythische Abstammung spielt ja bei Ovid auch in der Magna Mater-Legende eine Rolle, s. oben S. 6. Doch liegt hier vielleicht auch Einfluß der Aeneis vor.

[2] Ein Stein war ja später nachweislich vorhanden (vgl. Arnobius und Prudentius): einen solchen zu beschaffen konnte keine allzugroßen Schwierigkeiten bieten; keinesfalls kann seine Existenz für eine Übertragung beweisend sein.

scheinlich. Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, daß die Magna Mater ganz besonders von Patriziern verehrt wurde. Die Megalesien waren ein patrizisches Fest[1]; am Hauptfesttag, dem 4. April, vereinigten sich die vornehmen Geschlechter zu gemeinsamen Mahlzeiten, die Mutitationes hießen und ihre Parallele in den plebeischen Mutitationes am Ceresfeste hatten[2]. So ist es auch wohl verständlich, daß die Göttermutter ihren Tempel nicht wie andere fremde Götter außerhalb des Pomeriums[3], sondern mitten im alten patrizischen Rom, auf dem Palatin erhalten hat.

Welche von den vielen widersprechenden Zügen der Überlieferung zum ältesten Bestande der Legende gehören, welche erst im Laufe der weiteren Entwicklung dazu gekommen sind, das sicher zu entscheiden, wird schwerlich je möglich sein. Wie die vielen Varianten lehren, kann die Legende kaum von vornherein fest gestaltet worden sein; sie lief wohl zunächst in mündlichen Erzählungen durch das Volk, die erst allmählich und dann in verschiedener Weise ihre Fixierung erhielten. Daß man dann die Übertragung in die schlimme Zeit des hannibalischen Krieges zurückversetzte, in dem so manches Prodigium dem Staate Unheil verheißen und eine außerordentliche Sühnung erfahren hatte, ist wohl begreiflich. Und da Scipio Nasica im Jahr der Tempelweihung Konsul war und vielleicht den Tempel selbst dediziert hat, wie die eine Überlieferung will, so würde es wohl verständlich sein, daß die Legende ihm bei der Einholung der Göttermutter eine so bedeutsame Rolle zuwies[4]. Von der Ankunft der

---

[1] Th. Mommsen, Römisches Staatsrecht II 1[3], 520f.

[2] Gell., n. a. XVIII 2, 11. Schon dieser Parallele wegen ist die Etymologie von *mutitatio* bei Ovid (v. 353ff., vgl. Fast. Praen.) falsch; richtig Gellius II 24, 2: (*iubentur*) *principes civitatis, qui ludis Megalesibus antiquo ritu mutitarent, i. e. mutua inter sese dominia agitarent* usw. — Hat vielleicht die Magna Mater eine ältere italische Gottheit verdrängt? Darauf würde die Opferung des *moretum* (Ovid, fast. IV 367) hinweisen, das bekanntlich ein beliebtes Bauerngericht ist. Dieses Opfer könnte sich aus einem alten Kult in den neuen hinübergerettet haben.

[3] Das Pomerium war 217 zum ersten Male fremden Göttern geöffnet worden, Wissowa, R. u. K. d. R. 55.

[4] Da ein *vir optimus* die Göttin empfangen haben mußte, mag auch

Göttin wurde, wie es scheint, zunächst in einfacher Form erzählt[1]; im weiteren Verlaufe[2] traten auch an diesem Punkte der Erzählung Widersprüche auf, als die Geschichten von Nasica und von Claudia, jede nach ganz bestimmten geläufigen Typen[3], ausgebildet wurden. Schließlich hat man versucht, die verschiedenen Traditionen miteinander auszugleichen. Zwar hat man sich bis in späte Zeiten z. B. darüber gestritten, ob ein delphisches oder ein sibyllinisches Orakel die Einführung veranlaßt hätte, aber allgemein ist Pessinus um seiner überragenden Bedeutung willen bald als Heimat der Göttermutter anerkannt worden.

---

die ältere Scipioneninschrift CIL I 32 (*honc oino ploirume cosentiont Romane duonoro optumo fuise viro*) dazu beigetragen haben, daß diese Würde sich an einen Scipio heftete. — Vielleicht darf man auch aus dem Hervortreten des Scipio Nasica den Schluß ziehen, daß Scipio Africanus, der ja so vorzüglich verstand, göttliche Autorität für seine politischen Pläne ins Feld zu führen (Polyb. X 2, 11f.), auf die Gestaltung der Legende von Einfluß gewesen ist (vgl. Diels, Sib. Blätter 105 Anm. 2).

[1] Oben 14ff.

[2] Oben 17f.

[3] Unten Kap. IV, II 4 und 7.

ZWEITES KAPITEL

Die Übertragung des Asklepios nach Rom

I. Überlieferung

Von des Asklepios Übertragung nach Rom erzählt Ovid[1]: Einst wütete in Latium eine furchtbare Pest, und alle ärztliche Kunst war dagegen vergebens. Da wandte man sich nach Delphi, Hilfe und Rettung zu erflehen, und Apoll gab folgenden Bescheid:

> Quod petis hinc, propiore loco, Romane, petisses
> et pete nunc propiore loco: nec Apolline vobis,
> qui minuat luctus, opus est, sed Apolline nato.
> ite bonis avibus prolemque accersite nostram.

Das wird dem Senat gemeldet, und nachdem dieser in Erfahrung gebracht, daß Apollons Sohn in Epidauros zu Hause sei, schickt er Gesandte dahin. Nach ihrer Ankunft begeben sich diese sofort in die Volksversammlung und vor den Rat und bitten auf Grund des pythischen Orakels um die Auslieferung des Gottes Asklepios, der dem Verderben in der Heimat Einhalt tun soll. Die Meinung der Epidaurier ist geteilt: die einen gedenken den Römern zu willfahren, die anderen wollen das kostbare Gut nicht aus den Händen lassen; so trennt man sich am Abend, ohne zu einer Entscheidung gekommen zu sein. — Aber in der Nacht erscheint einem der

[1] Met. XV 622—744. — Neue Literatur: M. Besnier *L'île Tibérine dans l'antiquité*, Paris 1902 (*Biblioth. de l'École franç. vol.* 87) 152 ff.

Römer Asklepios selbst im Traum *qualis in aede*[1] *esse solet*, den schlangenumwundenen Stab in der Linken und mit der Rechten den Bart streichend, und verkündet ihm, daß er ihnen nach Rom folgen wolle: er werde sich in die Schlange an seinem Stab verwandeln, nur werde er gewaltig groß erscheinen, wie es einem Gotte gezieme. Und so geschieht es am anderen Tag, als sie zum Tempel kommen, den Gott um ein Zeichen zu bitten, welcher Wohnsitz ihm der liebste sei. Unter dem Beben der Erde fährt der Gott in die Schlange, und ehrfurchtsvoll von den Anwesenden begrüßt, verläßt das ungeheure Tier das Bild und begibt sich auf blumenbestreutem Wege mitten durch die Stadt zum Hafen und auf das römische Schiff. Noch ein Opfer bringen die Gesandten am Gestade dar, dann lösen sie die Taue. In sechs Tagen ist Italien erreicht; der Küste entlang geht die Fahrt bis Antium. Dort ist das Meer sehr stürmisch, daher verläßt der Gott das Schiff und sucht Zuflucht in dem Apollotempel, der am Strande steht. Nachdem sich der Sturm gelegt, kehrt er zum Schiff zurück und gelangt so nach Ostia, wo er von den Vestalinnen und dem ganzen Volk begrüßt wird. Und während das Schiff den Tiber hinaufgezogen wird, dampfen auf beiden Ufern die Altäre von Weihrauch und fallen Opfertiere dem Gotte zu Ehren. Sowie aber Rom erreicht ist, begibt sich der Gott vom Schiffe auf die Tiberinsel[2] und nimmt dort seine göttliche Gestalt wieder an. Mit seiner Ankunft erlischt die Pest.

Der ovidischen Dichtung wollen wir des Livius Bericht gegenüberstellen, von dem leider nur der Anfang auf uns gekommen ist. Er lautet zum J. 293 v. Chr. (X 47, 6 f.) so: *Multis rebus laetus annus vix ad solacium unius mali, pestilentiae urentis simul urbem atque agros, suffecit, portentoque iam similis clades*

[1] Soll heißen: in den meisten Asklepiostempeln, und so (nach Ovids Meinung) auch in Epidauros; das chryselephantine Kultbild, das Thrasymachos für Epidauros geschaffen hatte, zeigte aber die Schlange nicht am Stab, sondern zu Füßen des thronenden Gottes (s. die Münze b. Roscher, Lex. d. Myth. I 632).

[2] Dieser Augenblick ist dargestellt auf einem Medaillon des Antoninus Pius, das abgebildet und besprochen ist von F. von Duhn, Röm. Mitt. I (1886) 167 ff.; Dressel, Zeitschr. f. Numismatik XXII (1900) 32 ff. Taf. II 10 f.; vgl. E. Petersen, Röm. Mitt. XV (1900) 352 ff.

erat: et libri aditi, quinam finis aut quod remedium eius mali ab diis daretur. inventum in libris, Aesculapium ab Epidauro Romam arcessendum. neque eo anno, quia bello occupati consules erant, quicquam de ea re actum, praeterquam quod unum diem Aesculapio supplicatio habita est.

Von dem, was Livius weiter berichtet hatte, kann man nur noch die gröbsten Umrisse aus der Periocha des verlorenen elften Buches erkennen:

Cum pestilentia civitas laboraret, missi legati, ut Aesculapi signum Romam ab Epidauro transferrent, anguem, qui se in navem eorum contulerat, in quo ipsum numen esse constabat, deportaverunt; eoque in insulam Tiberis egresso eodem loco aedes Aesculapio constituta est.

Ausführlich schildert auch Valerius Maximus I 8, 2 die Übertragung: Eine drei Jahre lang dauernde Pest veranlaßte die Römer, die sibyllinischen Bücher zu befragen, die Abhilfe verhießen, wenn man den Asklepios aus Epidauros hole. Man schickte also Gesandte dorthin im Vertrauen darauf, daß Roms Ansehen, welches damals schon groß war, die Auslieferung des Gottes erwirken werde. Und dies Vertrauen wurde gerechtfertigt. Die Bitte der Gesandten ward gewährt, auf der Stelle wurden sie in das fünf Meilen von der Stadt entfernte Asklepieion geführt, um sich zu holen, was sie wünschten. Der Gott war nicht minder bereitwillig: eine Schlange, die sich selten zeigte, deren Erscheinen aber immer Gutes bedeutete und in der man Asklepios verehrte, erschien auch jetzt und begab sich innerhalb dreier Tage nach dem römischen Schiff; sanften Blickes und deutlich ihre Sehnsucht nach dem neuen Wohnsitz zur Schau tragend, zog sie mitten durch die Stadt und die ehrfurchtsvoll staunende Menge. In der Kajüte des Q. Ogulnius, eines Mitglieds der Gesandtschaft, wählte sie sich ihren Platz. Nachdem die Römer den Epidauriern gedankt und erfahren hatten, wie die Schlange zu verehren sei, fuhren sie ab. Als sie nach glücklicher Fahrt in Antium landeten, verließ die Schlange das Schiff und verweilte drei Tage auf einer Palme, die im Vorhof des Asklepiostempels stand. Dann kehrte sie zum Schiff zurück, ließ sich nach Rom bringen und schwamm, nachdem die Gesandten das

Schiff verlassen hatten, nach der Tiberinsel, wo später der Asklepiostempel erbaut wurde. Ihre Ankunft brachte der Stadt Befreiung von dem Übel.

Einiges Neue lehrt uns auch die Schrift De viris illustribus XXII: *Romani ob pestilentiam responso monente ad Aesculapium Epidauro arcessendum decem legatos principe Q. Ogulnio miserunt. Qui cum eo venissent et simulacrum ingens mirarentur, anguis e sedibus eius elapsus venerabilis, non horribilis, per mediam urbem cum admiratione omnium ad navem Romanam perrexit et se in Ogulnii tabernaculo conspiravit. Legati deum vehentes Antium pervecti, ubi per malaciam*[1] *maris anguis proximum Aesculapii fanum petiit et post paucos dies ad navem rediit, et cum adverso Tiberi subveheretur, in proximam insulam desilivit, ubi templum ei constitutum et pestilentia mira celeritate sedata est.*

Die letzten drei Berichte weichen, wie jeder sieht, mehrfach von Ovid ab[2]. Valerius Maximus und der Anonymus de viris illustribus haben viel Gemeinsames[3]; sie widersprechen sich auch in keinem Punkte[4], und selbst der sprachliche Ausdruck lautet bei beiden hie und da ähnlich[5]. Der Anonymus kann aber nicht aus Valerius geschöpft haben, weil er einiges bringt, was jener nicht hat[6]: also haben beide eine gemeinsame Quelle benutzt. Da nun des Livius Bericht, soweit er vorhanden ist, in einem Punkte, wo er von Ovid abweicht (hinsichtlich des Orakels, das die Übertragung befahl), mit

---

[1] So wird mit Schott zu lesen sein; die besten Hss. haben *molliciam* und *molliciem*; andere *mollitiam mollitiem molitiem maliciam.*

[2] Vgl. das Orakel, das Verhalten der Epidaurier, den Platz der Schlange auf dem Schiff, den Tempel in Antium, die Begründung des dortigen Aufenthaltes.

[3] Den Namen des Q. Ogulnius, Aufenthalt der Schlange in seiner Kajüte, Äskulaptempel in Antium, sanftes Wesen der Schlange.

[4] Daß Valerius von der Schlange sagt: *in insulam tranavit*, der Autor de vir. ill: *desilivit*, wird niemand für eine wesentliche Abweichung erklären.

[5] Valerius: *per urbis celeberrimas partes . . . inter religiosam omnium admirationem . . . ad triremem Romanam perrexit*; Vir. ill.: *per mediam urbem cum admiratione omnium ad navem Romanam perrexit.*

[6] *Decem legatos principe Q. Ogulnio miserunt*; die Schlange kommt *e sedibus* des Standbildes; *malacia maris* in Antium.

Valerius und den Viri illustres übereinstimmt, so liegt es sehr nahe, in ihm diese gemeinsame Quelle zu vermuten. Daran kann uns das nicht hindern, daß Valerius sagt, auf eine dreijährige Pest hin seien die sibyllinischen Bücher befragt worden. Denn da Valerius nicht in der annalistischen Weise des Livius die Ereignisse Jahr für Jahr aufzählt, konnte er leicht die mutmaßliche Darstellung des Livius — Befragung der Bücher im ersten, Ausführung ihres Befehls im letzten Jahr einer dreijährigen [1] Pest — so wenden, daß er Befragung und Ausführung ans Ende der dreijährigen Periode zusammenzog [2].

Und wenn der Schein nicht trügt, so sind selbst in dem ärmlichen Periocha-Bericht noch Spuren erhalten, die darauf hinweisen, daß Livius auch im weiteren Verlauf der Erzählung sich mit den beiden Autoren im Einklang befand. Wenn die Gesandten bei dem Autor de viris illustribus das *simulacrum ingens* bewundern, und wenn dann eine Schlange *e sedibus eius* hervorkommt, so wird das vielleicht erläutert durch die Worte der Periocha: *Missi legati, ut Aesculapi signum Romam .... transferrent, anguem deportaverunt.* Es wird kaum allzukühn sein, wenn wir annehmen, daß nach Livius die Gesandten glaubten, sie müßten den Gott in Gestalt seiner Tempelstatue holen und nun ratlos vor dem Kolossalbild standen, bis ihnen durch die Schlange eine unverhoffte Lösung ward.

Ferner ist zu beachten, daß über die Gründung des Tempels

---

[1] Daß im Jahr der Übertragung Pest herrschte, darf man aus der Periocha schließen; daß dies das 3. Jahr nach Befragung der Bücher war (also 291), wird durch die Anordnung der Ereignisse in diesem Bericht wahrscheinlich: 1. Kämpfe des Jahres 292. 2. Übertragung des Asklepios. 3. Prozeß des Konsulars L. Postumius (290). 4. Curius Dentatus Konsul (290). — Daß im zweiten Jahr nach der Befragung (also 292) Pest war, wird durch Zonaras (VIII 1, 10; Cassius Dio ed. Boissevain I p. 107) bezeugt.

[2] Oder aber Valerius will wirklich sagen, daß im Jahre 293 die Bücher befragt wurden: dann müßte man, da für 295 ebenfalls Pest notiert wird (Liv. X 31, 8), annehmen, daß diese nach der Meinung des Valerius auch noch über 294 (wo von keiner Pest berichtet wird) bis 293 angedauert habe. Dann wäre die Übereinstimmung zwischen Valerius und Livius eine vollkommene. — Über Livius als Quelle des Valerius Maximus s. Fr. Zschesch *De Cicerone et Livio Valerii Maximi fontibus*, Berliner Diss. 1865, im Allg. S. 23 ff. und speziell für unsere Stelle S. 39 oben.

auf der Tiberinsel Livius ebenso wie Valerius und der Autor de viris illustribus berichtet hatte.

So dürfen wir also die beiden letztgenannten Autoren mit großer Wahrscheinlichkeit zur Rekonstruktion des Livius benutzen.

Dieser livianischen Gruppe schließt sich teilweise auch Arnobius mit dem Wenigen an, was wir aus seiner weitschweifigen Polemik [1] gewinnen können [2]. Als seine Quellen nennt er *annales* und *historiae* [3]; wenn er aber öfter die gewaltige Größe der Schlange betont [4], so steht er hierin vielleicht unter dem Einfluß von Ovid, und wenn er verschiedentlich hervorhebt [5], daß das Verschwinden der Schlange auf der Insel der Grund gewesen sei, in ihr einen Gott zu erblicken, so ist das eine Wendung, die auch bei Plutarch, quaest. rom. 94 wiederkehrt: *τοῦ δράκοντος ἐκ τῆς τριήρους κατὰ τὴν νῆσον ἀποβάντος καὶ ἀφανισθέντος αὐτὸν ᾠοντο τὴν ἵδρυσιν* [6] *ὑφηγεῖσθαι τὸν θεόν* [7].

Serenus Sammonicus (Baehrens, poët. lat. min. III 107), Laktanz (inst. II 7, 13; 16, 11), Augustinus (civ. D. III 17 ed. Hoffm. p. 138, 25; III 12 p. 112, 22; X 16 p. 474, 14), Orosius (III 22, 5) [8], Claudian (in Stilich. III 171 ff.) und Marcellus (*anth. lat.* ed Riese I 2 [2], 719 [e] 3 f.) erwähnen gleichfalls

---

[1] Adv. nat. VII 44 ff. p. 278, 14 ff. Reifferscheid.

[2] Vgl. das Orakel (*ex libris fatalibus*) 281, 21 Reiff.

[3] 278, 28; 280, 18.

[4] 278, 27 f.; 280, 20; 281, 1 ff.

[5] 280, 7 f.; 281, 8.

[6] Nämlich des Asklepiostempels.

[7] Ovid v. 743 scheint diese Wendung ebenfalls gekannt zu haben: *Finem specie caeleste resumpta | luctibus imposuit.*

[8] Orosius geht wohl in letzter Linie auf Livius zurück (Th. v. Mörner *De Orosii vita eiusque historiarum libris septem adversus paganos*, Berlin. Diss. 1844, S. 104 ff. 110; vgl. Zangemeister in der *praefatio* seiner größeren Ausgabe p. XXV). In den überlieferten Worten *ut . . Epidaurium colubrum cum ipso Aesculapi lapide advexerint* hat Preller (Röm. Myth. II [3] 241 Anm. 3; vgl. Archäol. Zeitg. 1858, Denkm. u. Forsch. 116/117 p. 211) mit Recht das *lapide* als Dittographie getilgt und *Aesculapio* geschrieben. S. auch unten 41 Anm. 2. Daß Orosius von der Übertragung des Gottes gleich bei Erwähnung der Pest des Jahres 293 und nicht erst zum Jahr 291 berichtet, ist nur natürlich: er hat das innerlich Zusammengehörige zusammengenommen, gerade in entgegengesetzter Weise, wie Valerius Maximus (s. oben S. 35).

die Übertragungsgeschichte, ohne jedoch wesentlich neue Züge zu dem Bilde beizusteuern [1].

Wir sahen, daß sich, ähnlich wie in der Überlieferung von der Einführung der Göttermutter, auch bei der des Asklepios Ovid und Livius [2] scharf voneinander scheiden. Dabei ist es bemerkenswert, daß bei dem einen, wie bei dem anderen zwischen beiden Übertragungsgeschichten desselben Autors unverkennbare Ähnlichkeiten bestehen, und zwar z. T. gerade in solchen Punkten, wo die beiden Autoren voneinander abweichen. So sind es nach Livius die sibyllinischen Bücher gewesen, welche die Göttermutter wie den Asklepios zu holen befahlen, beide Male [3] war die politische Stellung Roms auf die Auslieferung von Einfluß, und ebenso wie die Epidaurier, ließ auch Attalos den römischen Gesandten eine freundliche Aufnahme zu Teil werden [4]. — Bei Ovid dagegen gibt der delphische Apoll den Befehl zur Einholung des göttlichen Arztes, und bei der Übertragung der Magna Mater muß er doch neben den sibyllinischen Büchern tätig sein; Attalos wie ein Teil der Epidaurier weigern sich, den Römern zu willfahren, und hier wie dort muß die Gottheit erst ihren Willen kundtun, um eine Entscheidung herbeizuführen.

Die Ähnlichkeiten zwischen beiden Übertragungsgeschichten bei Livius könnten sich leicht aus der Art seiner Quellen erklären: die jüngeren Annalisten liebten es ja, ähnliche Ereignisse immer wieder nach demselben Schema zu

[1] Eine Ergänzung der literarischen Überlieferung dürfen wir vielleicht darin erblicken, daß die Tiberinsel, die den Tempel des Gottes trug, in späterer Zeit in Form eines stromaufwärts fahrenden Schiffes aufgemauert wurde: Besnier 32 ff.; Jordan-Hülsen, Topographie d. St. Rom im Altertum I 3, 633. Denn wenn diese Aufmauerung auch erst gegen Mitte des letzten Jahrhunderts der Republik erfolgte (Jordan *Comment. Mommsen.* 358 f.; Besnier 42. 191), so legt sie doch die Vermutung nahe, daß man schon lange in der Insel das verwandelte Schiff des Asklepios erblickte. So darf man vielleicht eine Form der Sage annehmen, nach der das Schiff, das den Heilgott brachte, sowie es in Rom angekommen war, durch die Macht des Gottes in jene Insel verwandelt wurde.

[2] Unter „Livius" sind im folgenden in der Regel auch Valerius Maximus und der Autor de vir. ill. einbegriffen.

[3] Liv. XXIX 11, 1 f.; Val. Max. I 8, 2.

[4] Liv. XXIX 11, 7; Val. Max. I 8, 2.

behandeln[1]. Ob jene Züge aber von einer auf die andere Erzählung übertragen sind, oder ob sie trotzdem in beiden ursprünglich sind, wird kaum zu entscheiden sein; wer die erste Möglichkeit annähme, müßte geltend machen, daß die Hervorhebung der freundlichen Aufnahme, die die Gesandten gefunden, zu der politischen Tendenz der Magna Mater-Legende vortrefflich passe und also vielleicht dort ursprünglich sei. Und angesichts der Ähnlichkeiten beider Erzählungen bei Ovid könnte man sich fragen, ob nicht umgekehrt die Geschichte von der Göttermutter, die ja, was die Claudia-Episode angeht, vor Ovid eine deutlich erkennbare Umgestaltung erfahren hat[2], auch in jenen fraglichen Punkten nach dem Muster der älteren Asklepios-Sage gestaltet worden sei. Aber zu einiger Sicherheit ist hierbei natürlich nicht zu gelangen.

II. Kritik der Überlieferung

Ein gut Teil dessen, was von des Asklepios Übertragung berichtet wird, müssen wir natürlich als sicher unhistorisch abstreifen, wenn es auch unsere Gewährsmänner einhellig überliefern; so die wunderbaren Züge, daß die Schlange sich von selbst auf das römische Schiff begibt, dasselbe in Antium nach Belieben verläßt, freiwillig zurückkehrt und von selbst die Tiberinsel zum Aufenthalt wählt (von der Verwandlung bei Ovid zu schweigen), ebenso auch den Traum des römischen Gesandten. Lassen wir nun noch außerdem alles bei Seite, worin sich unsere Berichte widersprechen, so bleibt als zunächst unbestrittene und historisch mögliche Tatsache folgendes: im Jahre 293 v. Chr. wurde auf eine besonders schwere Pest hin ein Orakel befragt und auf dessen Rat, man solle den Asklepios holen, zwei Jahre später durch eine römische Gesandtschaft, an deren Spitze Q. Ogulnius stand, aus Epidauros eine Schlange nach Rom gebracht, in der man den Gott er-

[1] In ihren Schlachtenberichten z. B. geraten die Römer zuerst in Nachteil, dann stellt einer ihrer Führer die Schlacht wieder her, und schließlich siegen sie und erschlagen eine Menge Feinde: H. Nissen, Krit. Unters. über die Quellen der vierten und fünften Dekade des Livius 94.

[2] Oben 17f.

blickte; diesem wurde sodann auf der Tiberinsel ein Tempel erbaut.

Nun läßt es sich aber wahrscheinlich machen, daß Asklepios schon vor jener Zeit in Rom heimisch war. Zwar die Pliniusstelle, aus der Jordan[1] gefolgert hat, daß vor der Erbauung des Tempels auf der Tiberinsel schon ein Tempel des Gottes in Rom bestand[2], bleibt besser beiseite, da man den Text hier angezweifelt hat. Auch die Supplicatio, die nach Livius im Jahr 293 dem Asklepios dargebracht wurde, hat nicht, wie Gilbert[3] meinte, die Existenz eines Tempels des Heilgottes zur Voraussetzung. Und die Inschrift eines in Etrurien gefundenen Bechers[4] *Aisclapi pococolom*, auf die sich Jordan[5] stützte, kann zwar für Etrurien oder das Fabrikationsgebiet des Gefäßes[6] Asklepioskult in früherer Zeit bezeugen, aber nicht für Rom.

Beweisend sind dagegen die vier ältesten Asklepiosinschriften, die in Rom ans Tageslicht gekommen sind[7]. Zwei derselben[8], die beide von der Tiberinsel stammen, zeigen die Form *Aiscolapio*, aus der sich dann die in späterer Zeit in Rom übliche[9] Form *Aesculapius* entwickelte. Die Entstehung

[1] *Comm. Momms.* 357.; Plin. n. h. XXIX 16: *templum Aesculapii, etiam cum reciperetur is deus, extra urbem fecisse iterumque in insula traduntur.* Das *etiam cum reciperetur is deus* weist darauf, daß der Gott schon vor der offiziellen Anerkennung eine Zeitlang in Rom verehrt wurde. So wird man den Text doch besser unangetastet lassen und nicht mit Sillig statt *iterumque Tiberinaque* schreiben. Vgl. Besnier 150 f.; Jordan-Hülsen, Topogr. I 3, 633 Anm. 28.

[2] Ob man auf diesen älteren Tempel die Notiz des Varro, l. l. VII 57: *Huiusce modi equites* (scil. *ferentarios*) *pictos vidi in Aesculapii aede vetere* beziehen darf (Wissowa, R. u. K. d. R. 254 Anm. 6) ist natürlich sehr zweifelhaft. Jordan *Comm. Momms.* 358 f. hat aus ihr auf einen Umbau des Tempels der Tiberinsel geschlossen (vgl. Jordan-Hülsen, Topogr. I 3, 634).

[3] Geschichte und Topographie der Stadt Rom III 72 Anm. 1; vgl. Besnier 149 f.

[4] Abgeb. *Annali dell' instituto* 1884 *tav. R.*

[5] *Comm. Momms.* 358; vgl. *Annali* 1884, 5 ff. Weitere Literatur bei Besnier 149 Anm. 4 und 5.

[6] Nach Dressel vielleicht Campanien (*Annali* 1884, 18 f.).

[7] CIL VI 4, 2, 30842 f. 30845 f.

[8] 30842. 30846.

[9] Denn das auf jüngeren Inschriften hie und da (CIL VI 1, 8. 13. 20. 2799) auftretende *Asclepius* ist natürlich ein späterer Eindringling. Vgl. Mommsen CIL I 1², 329 zum 11. September.

des Diphthongen *ae* aus dem Anfangslaut der früher allein bekannten griechischen Form *Ἀσκλαπιός* zu erklären, haben sich alte und neue Sprachforscher Mühe gegeben[1]; dessen sind wir enthoben, seit wir griechische Inschriften (und zwar gerade aus Epidauros) besitzen, in denen der Name des Gottes mit *Αἰ-* anlautet[2]. Eine Inschrift aus Trozen[3], die diese Form zeigt, scheint zwar schon in das dritte Jahrhundert v. Chr. zu gehören, aber in Epidauros selbst ist man noch während des fünften Jahrhunderts zu der Schreibung mit einfachem *Α* übergegangen[4] und hat sie von da an beibehalten[5]. Somit müßte der Gott in Rom, wäre er dort bis zu Anfang des dritten Jahrhunderts unbekannt gewesen und erst im Jahr 291 aus Epidauros geholt worden, *Ascolapius* heißen[6]. Da er aber *Aiscolapius* heißt, so muß er entweder aus einer Stadt gekommen sein, wo man noch zu Anfang des dritten Jahrhunderts *Αἰσκλαπιός* schrieb, oder aber, was weitaus das wahrscheinlichste ist, der Kult hat schon in viel früherer Zeit, zusammen mit anderen griechischen Kulten, in Rom Eingang gefunden, zunächst in privaten Kreisen. Mit Recht hat auch Jordan[7] hervorgehoben, daß sich auf den anderen Gefäßen von der Gattung des *Aisclapi*-Bechers nur Namen von altrömischen Gottheiten finden, und mit Recht hat er betont[8], wie wenig glaublich es ist, daß das Ansehen des römischen

---

[1] Priscian, inst. gr. I 51 K.; Corssen, Aussprache und Vokalismus I² 682.

[2] Cavvadias *Fouilles d'Epidaure* p. 37, no 8 *τοι Αισκλαπιοι* (Anf. d. V. Jahrh.). 10 *ηαισκλαπιει* (vgl. IG IV 1202 f.); ferner aus Trozen IG IV 771 *τωι Αισκλαπ . . .* und die schon lange bekannte, in korinthischem Alphabet geschriebene Inschrift einer bei Bologna gefundenen Bronzestatuette (Röhl IGA 549): *Αισχλαβιοι.* [3] S. die vorhergehende Anmerkung.

[4] Wie Cavvadias no 12 *Ασκλαπι[ο]ι* (vgl. IG IV 1204) zeigt, die von dem Herausgeber vermutungsweise in die Mitte des V. Jh. gesetzt wird.

[5] Cavv. no 241 (Anf. d. IV. Jh., siehe Cavv. S. 83); 1—3 (2. Hälfte des IV. Jh., s. Cavv. S. 27); 21—23 (IV/III Jh.); 7 (Anf. d. III. Jh.); 24 (Ende des III. Jh.) u. a. m.

[6] Diese Schreibung findet sich auf zwei stadtrömischen Inschriften: CIL VI 1 no 2231 und VI 4, 2 no 30844; die erste stammt sicher (vgl. das *Dis Manibus*), die letztere wahrscheinlich aus der Kaiserzeit. Dem gerade auf den ältesten Steinen auftretenden *AI* gegenüber können diese späten Zeugen nichts beweisen.

[7] *Annali* 1884, 12. [8] *Comm. Momms.* 358.

Heiligtums so groß gewesen sei, daß sich von ihm aus der Kult sofort[1] in Italien verbreitete. Vielmehr hat es, wie Besnier (S. 205—208) wahrscheinlich gemacht hat, auch weiterhin keine große Rolle gespielt.

Durch diese Erwägungen wird aber das Vertrauen auf unsere Überlieferung stark erschüttert. Hatte es denn einen Sinn, zu Anfang des dritten Jahrhunderts den Asklepios noch einmal einzuführen, wenn er schon längst in Rom verehrt wurde?

Unsere Gewährsmänner[2] sind darüber einig, daß in der Schlange, die man aus Epidauros brachte, der Gott selbst gesehen wurde, und nicht etwa nur ein notwendiges Requisit seines Kults. Die gleiche Vorstellung liegt auch bei anderen Asklepios-Übertragungen zugrunde[3], mögen sie nun historisch oder erdichtet sein. Bei der Einführung des Asklepios in Halike, die, wie uns eine der epidaurischen Heilungsinschriften erzählt, der Kranke Thersandros im Traume schaute[4], scheint die Schlange eine Rolle gespielt zu haben, und zwar scheint sie auf einem Wagen an die Stätte des neu zu gründenden Kults gebracht worden zu sein. Und daß wir in der Schlange den Gott selber zu sehen haben, das lehrt uns Pausanias, der bei Beschreibung des Asklepieions von Sikyon sagt[5]: *Φασὶ δέ σφισιν ἐξ Ἐπιδαύρου κομισθῆναι τὸν θεὸν ἐπὶ ζεύγους ἡμιόνων*

[1] Die erwähnten Becher sind in die Mitte des dritten Jahrh. v. Chr. zu setzen: Jordan *Annali* 1884, 12.

[2] Wenn man von Augustinus c. D. X 16 und Orosius III 22, 5 (vgl. oben S. 36 Anm. 8) absieht, die beide die Schlange nur als Begleiterin des (von ihnen wohl unsichtbar gedachten) Gottes fassen, aber damit schwerlich auf alter Überlieferung fußen.

[3] Vgl. Sam Wide, Lakon. Kulte 189f.; M. W. de Visser, Nicht menschengestaltige Götter der Griechen, Leiden 1903, 164ff.

[4] Cavvadias *Fouilles* 30 (= IG IV no 952) Z. 69ff.; Benson *Class. rev.* VII 185; A. Körte, Ath. Mitt. 1896, 317. Vgl. auch O. Weinreich, Antike Heilungswunder RGVV VIII 1, 102f.

[5] II 10, 3. Es ist so gut wie sicher, daß Pausanias hier den Inhalt einer Inschrift des sikyonischen Tempels gibt. Denn er befindet sich § 3 auf seiner Periegese im Innern des Tempels; zuvor hat er die Kultstatue beschrieben und gleich darauf erzählt er von den *ἀγάλματα ἀπηρτημένα τοῦ ὀρόφου*. Wie getreulich Pausanias Inschriften wiedergab, hat Pomtow, Ath. Mitt. 1906, 462ff. gezeigt.

δράκοντι εἰκασμένον, τὴν δὲ ἀγαγοῦσαν Νικαγόραν εἶναι Σικυωνίαν, Ἀγασικλέους μητέρα, γυναῖκα δὲ Ἐχετίμου. — Und wenn wir nun noch erwägen, daß man — wie im vierten Kapitel näher ausgeführt werden wird — bei solchen Übertragungen, sei es in der Legende, sei es in Wirklichkeit, die Formen zur Anwendung brachte, in denen man die Epiphanie des Gottes schaute und darstellte, so folgt, daß eine solche feierliche Einführung vernünftigerweise nur da stattfinden konnte, wo der Gott bisher noch nicht verehrt worden war. Und das wird auch in dem einzigen Fall, den wir kontrollieren können, bei der Einführung des Asklepios in Athen[1] im Jahre 420 bestätigt: unter den voreuklidischen Inschriften findet sich keine, die den epidaurischen Gott erwähnte, und keine athenische Kunstdarstellung des Gottes führt in das fünfte Jahrhundert hinauf.

Somit wäre es ein prinzipieller Widerspruch, wenn man Asklepios im Jahr 291 zum zweitenmal in Rom eingeführt hätte; aber es ist damit noch nicht bewiesen, daß die Römer nicht wirklich so widerspruchsvoll gehandelt haben[2]. Und so müssen wir uns die Berichte von der Übertragung noch etwas genauer ansehen.

Da fällt es denn ins Gewicht, daß die beiden Redaktionen unserer Überlieferung in mehreren Punkten auseinandergehen und zwar nicht nur in unwichtigen Dingen (Verhalten der Epidaurier, Aufenthalt in Antium[3] usw.) sondern auch in den

[1] IG II 1649; *Δραγούμης Ephem. arch.* 1901, 97 ff.; *Σβορώνος* ebenda 1908, 113.

[2] Vgl. z. B. J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung III² 376.

[3] Natürlich kann in der ursprünglichen Sage nur von einem Asklepiostempel in Antium die Rede gewesen sein (einen solchen bezeugt Livius XLIII 4, 7 für das Jahr 170 v. Chr.). Es liegt uns nämlich allem Anschein nach in dieser Episode die Gründungssage des Asklepieions von Antium vor, das vielleicht viel älter war als das römische; die Antiaten waren ja schon in früher Zeit als kühne Seefahrer bekannt (Hülsen, PW I 2, 2561). Die Sage von Antium wurde dann später, wohl erst nachdem einmal die Erzählung von der Einführung des Asklepios nach Rom in die Literatur übergegangen war, in die römische Sage einbezogen. Ihr Vorbild ist eine Legende wie die von Epidauros Limera, die nicht die einzige in ihrer Art gewesen sein wird, oder diese selbst. Paus. III 23, 6 erzählt von den Einwohnern von Epidauros Limera: *Φασὶ δὲ οὐ Λακεδαιμονίων, τῶν δὲ ἐν τῇ*

Angaben über das Orakel, auf dessen Anregung hin die Einführung überhaupt zustande gekommen sein sollte.

Aber auch sonst stoßen wir auf Widersprüche. So ist man, wie es scheint, auch darüber nicht einig gewesen, was denn aus Epidauros nach Rom gebracht wurde. Die meisten berichten, wie wir sahen, von einer Schlange; aber bei Livius in der Periocha lasen wir, daß die Gesandten ausgeschickt wurden, das *signum* des Gottes einzuholen. Hierzu nehmen wir die Notiz des Strabon XII 567: ἐπιφανὲς δ'ἐποίησαν Ῥωμαῖοι τὸ ἱερὸν (τῆς ἐν Πεσσινοῦντι Μητρὸς) ἀφίδρυμα ἐνθένδε τῆς θεοῦ μεταπεμψάμενοι κατὰ τοὺς τῆς Σιβύλλης χρησμούς, καθάπερ καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ τοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ. Daraus dürfen wir vielleicht eine Form der Überlieferung rekonstruieren, nach der nicht eine Schlange, sondern das Tempelbild des Gottes in Rom eingeführt werden sollte.

Daß man zwischen der Befragung der sibyllinischen Bücher und der Ausführung ihres Befehls nach Livius zwei Jahre verstreichen ließ, während doch schnelle Hilfe not tat, ist sehr sonderbar, und die Begründung des langen Zögerns bei Livius *quia bello occupati consules erant* ist vollends ungenügend. Denn wenn die Konsuln eine Supplicatio anordnen konnten [1],

---

Ἀργολίδι Ἐπιδαυρίων εἶναι, πλέοντες δὲ ἐς Κῶν παρὰ τὸν Ἀσκληπιὸν ἀπὸ τοῦ κοινοῦ προσσχεῖν τῆς Λακωνικῆς ἐνταῦθα καὶ ἐξ ἐννυπνίων γενομένων σφίσι καταμείναντες οἰκῆσαι. λέγουσι δὲ καὶ ὡς οἴκοθεν ἐκ τῆς Ἐπιδαύρου δράκοντα ἐπαγομένοις αὐτοις ἐξέφυγεν ἐκ τῆς νεὼς ὁ δράκων, ἐκφυγὼν δὲ οὐ πόρρω κατέδυ θαλάσσης καί σφισιν ὁμοῦ τῶν ὀνειράτων τῇ ὄψει καὶ ἀπὸ τοῦ σημείου τοῦ κατὰ τὸν δράκοντα ἔδοξεν αὐτόθι καταμείναντας οἰκῆσαι. καὶ ἔνθα ὁ δράκων κατέδυ, βωμοί τέ εἰσιν Ἀσκληπιοῦ καὶ ἕλαται περὶ αὐτοὺς πεφύκασιν. — Durch die Verbindung der Legende von Antium mit der von Rom entstand dann der Widerspruch, daß der Gott in einem Land, das er zum erstenmal besucht, bereits einen Tempel besitzt, in den er sich zurückzieht. Diesen Widerspruch hat dann irgend jemand — vielleicht erst Ovid, der aus eigener Anschauung von Antium zu erzählen scheint — beseitigt, indem er Apoll für Asklepios einsetzte.

[1] Die Sühnung der Prodigien liegt den Konsuln ob (Liv. XXIV 44, 7: XXVII 11 und noch viele andere Stellen). Ob sie aber auch bei Pest in Aktion zu treten hatten, ist nicht ausgemacht. Bei Liv. IV 25, 3; V 13, 4 ff. nehmen *duumviri sacris faciundis* die Sühnungen vor; Liv. XL 19, 3 ff. und 37, 2 sind die Konsuln tätig, aber das eine Mal sind außer der Pest noch zahlreiche Prodigien zu sühnen, das andere Mal heißt es von der Pest:

so hatten sie wohl auch Zeit, die Mitglieder einer Gesandtschaft zu bestimmen; weiter hatten sie mit der Übertragung des Asklepios schwerlich zu tun.

Zu diesen Widersprüchen innerhalb der Überlieferung kommt noch der Umstand, daß wir im römischen Kult keine Züge finden, die uns nötigen könnten, ihn von Epidauros herzuleiten. Alles, was der epidaurische und römische Kult gemeinsam haben, ist auch für andere Stätten der Asklepiosverehrung bezeugt. Wir wollen nur wenige Punkte herausheben: Inkubation wurde nicht nur in Rom[1] und Epidauros[2] geübt; ein Verzeichnis der Asklepieia, für die ihre Anwendung nachgewiesen ist, gibt Thraemer bei Pauly-Wissowa[3]. — Heilungsinschriften, wie sie in Epidauros[4] und Rom[5] gefunden sind, hat es nach Strabon[6] auch in Trikka und Kos[7] gegeben und

---

weil sie sehr lange dauerte *prodigii loco ... haberi coepta est.* Da es nun an unserer Stelle Liv. X 47, 6 heißt *portentoque iam similis clades erat*, so ist es wahrscheinlich, daß diese Pest wie ein Prodigium behandelt wurde. — Die Supplicatio zu Beginn eines Krieges haben ebenfalls die Konsuln anzusagen: Liv. XXXI 8, 2 (s. Weißenborn z. d. St.); vgl. XXXVI 1, 2; XLII 28, 7.

[1] CIL VI 8 und die sog. maffeianischen Inschriften IG XIV 966, vgl. L. Deubner *De incubatione*, Leipzig 1900 S. 44 ff.

[2] Plaut., Curc. 246 ff.; Paus. II 27, 2; Cavvadias *Fouilles* no 1 ff.

[3] II 2, 1690, wo noch von 1670, 45 Karpathos hinzuzufügen ist. Vgl. auch Deubner aaO. im Index S. 136 unter Aesculapius; Türk in Roschers Lexikon u. Oneiros Sp. 907, 49 ff.

[4] Cavvadias *Fouilles* no 1 ff. [5] IG XIV 966.

[6] VIII 374, 15; XIV 657 Ende. Es liegt kein Grund vor, mit Thraemer, PW II 2, 1688 f. zwischen den koischen und den uns erhaltenen epidaurischen Tafeln einen Unterschied zu machen und zu meinen, daß die ersteren nur wirkliche Kurberichte enthalten hätten; denn da Strabon unter θεραπεῖαι auch die epidaurischen Inschriften begreift, so ist nicht gesagt, daß in Kos nur wirkliche Kurberichte, keine Wunderheilungen aufgezeichnet waren. Die epidaurischen Tafeln enthalten ja auch Elemente rationeller Behandlungsweise (Weinreich, Antike Heilungswunder RGVV VIII 1, 29; vgl. ebenda 77 Anm. 1). Daß der Zweck der koischen Tafeln gewesen sei *ut postea similitudo proficeret*, kann sich Plinius (n. h. XXIX 4) selbst erdacht haben.

[7] Daß Kos Filiale von Epidauros war, wie Thraemer, PW II 2, 1671 aus Julian, c. Christ. (ed. Neumann p. 198) folgert, ist nach Herondas II 97, der den Asklepios aus Trikka nach Kos kommen läßt, mehr als zweifelhaft.

eine ähnliche ist aus Lebene[1] auf Kreta von J. Baunack[2] veröffentlicht worden. — Schlangen zu halten war nicht nur in dem epidaurischen Asklepieion und denen, die angeblich von ihm aus gegründet wurden, üblich, sondern wohl auch in allen anderen[3]. Plinius berichtet uns[4], daß man eine in Rom sehr häufige Gattung von Schlangen auf jene einst aus Epidauros gebrachte zurückführte; nun wird im Pausanias-Kommentar von Hitzig-Blümner[5] allerdings angedeutet, daß dieselbe Schlange noch jetzt in Epidauros und Rom vorkomme[6]; aber jeder, der die hierfür zitierten Stellen[7] vergleicht, sieht sofort, daß die heute in Rom und Epidauros als Asklepiosschlangen angesehenen Gattungen miteinander nicht identisch sind. — Heilige Hunde hat man außer in Epidauros[8] und Rom[9] auch in Athen und Lebene gehalten[10].

Wenn die Widersprüche, auf die wir bei Betrachtung der Berichte über die Asklepiosübertragung gestoßen sind, uns das Recht geben, die Überlieferung anzuzweifeln, wie haben wir uns dann die Tatsachen zu rekonstruieren, die jenen Erzählungen zugrunde liegen?

Wir werden uns denken, daß der schon lange in Rom heimische Gott — er war wohl aus einer der griechischen

---

[1] Lebene soll nach Paus. II 26, 8 ff. von Balagrai, einer angeblichen Filiale von Epidauros, aus gegründet sein. Aber wenn in Balagrai die in Epidauros verpönten Ziegenopfer üblich sind (beides bezeugt Paus. aaO.), so ist das ein gewichtiges Zeugnis dafür, daß Balagrai nicht epidaurische Filiale ist. [2] Philol. XLVIII (1889) 402.

[3] Paul. Fest. 67 und 110 M. geht vielleicht auf Schlangen in Rom. Für Epidauros vgl. Paus. II 28, 1, wo aber nicht gesagt ist, daß die Schlangen dort gehegt wurden; Titane: Paus. II 11, 8; Alexandria: Aelian, n. a. XVI 39.

[4] N. h. XXIX 72. [5] Zu II 28, Bd I 2, 618.

[6] Was wirklich ein Beweis für die Übertragung wäre, da Paus. II 28, 1, dessen Beschreibung allerdings weder auf die heute in Rom noch auf die in Epidauros lebende Gattung paßt, von den Asklepiosschlangen sagt: *Τρέφει δὲ μόνη σφᾶς ἡ τῶν Ἐπιδαυρίων γῆ.* Die Asklepiosschlange des Aelian (n. a. VIII 12) sieht wieder anders aus.

[7] Lenz, Zoologie der Griechen und Römer 459 Anm. 1448; Gell *Itinerary of Greece* 109.

[8] Cavvadias *Fouilles* no 1 Ende und 2, 6.

[9] Paul. Fest. 110 M.

[10] Thraemer, PW II 2, 1682. vgl. Deubner *De incubatione* 59.

Kolonien Unteritaliens[1] dahin gekommen —, als einmal eine ungewöhnlich schwere Pest ausgebrochen war, in die Reihe der römischen Staatsgötter Aufnahme fand und auf der Tiberinsel einen Tempel erhielt. Das Ansehen dieses Heiligtums zu erhöhen und zugleich die Kunst der griechischen Ärzte in Rom zu beglaubigen, erfand man eine Legende, daß der Gott von den Römern selbst aus dem fernen Griechenland geholt worden sei. Eine solche Legende knüpfte naturgemäß an die Zeit der Dedikation des Tempels an. Wenn der Gott im Jahre 291 von seinem Heiligtum Besitz ergriff, dann mußte er — so schloß man — in diesem Jahr aus der Fremde gebracht worden sein. Und so erklärt es sich auch, daß zwischen der Befragung der Orakel und der Ankunft des Gottes ein Zeitraum von zwei Jahren liegt: so lange hatte wohl der Tempel zu seiner Vollendung gebraucht.

Daß man den Q. Ogulnius zum Haupte der römischen Gesandtschaft machte, ist wohl begreiflich: er hatte zusammen mit seinem Bruder Gnaeus im Jahre 300 v. Chr. das Gesetz durchgebracht, das die Plebejer auch in Dingen des Kultus den Patriziern gleichstellte. Sein religiös bedeutsames Gesetz ließ ihn als den gegebenen Leiter einer religiös bedeutsamen Aktion erscheinen.

Und wenn der Gott aus der Fremde gekommen war, dann mußte natürlich der Ort seine Heimat sein, wo sein Kult zu jener Zeit am meisten blühte; daß diese Stätte seit dem vierten Jahrhundert Epidauros war, braucht kaum gesagt zu werden.

---

[1] Dürfte man in den Worten Julians (c. Chr. p. 197 Neum.) über die Wanderungen des Asklepios (*ἦλθεν εἰς Πέργαμον, εἰς Ἰωνίαν, εἰς Τάραντα μετὰ ταῦθ', ὕστερον ἦλθεν εἰς τὴν Ῥώμην*) eine Andeutung über den Verlauf der Ausbreitung seines Kultes finden, wie Thraemer, PW II 2, 1650 ohne weiteres tut, so könnte der römische Kult eine Filiale des tarentinischen sein. Aber Thraemer hat die Stelle augenscheinlich mißverstanden. Es ist hier nur von Wanderungen des in Menschengestalt auf Erden weilenden Gottes die Rede.

DRITTES KAPITEL

Die Einführung des Sarapis in Alexandria

Περὶ δὲ Σαράπιδος πολλὴ
καὶ διάφωνος ἱστορία
Origenes c. Cels. V 38

Die neuere Literatur bis 1889 ist angeführt bei Drexler, Numismatische Zeitschrift XXI (1889) 2. Vgl. außerdem E. Plew *De Sarapide*, Königsberger Diss. 1868 und G. Lumbroso, *Ricerche Alessandrine* I 1, *Memorie della r. accad. d. scienze di Torino, serie II scienze mor. stor. e fil., tom.* XXVII, Turin 1873, 189 ff. — Wir können hier nur die Abhandlungen erwähnen, in denen ausführlicher auf das Sarapisproblem eingegangen ist. Die üblichen Handbücher und Lexika sind nicht erwähnt. S. Bochart *Hierozoicon* I (1663) 338 f., ed. Rosenmüller I (Leipzig 1793) 347 f.; P. E. Jablonski *Pantheon Aegyptiorum*, Frankf. a. O. 1750, lib. II cap. V (vol. I 226 ff.); G. Zoëga *Numi Aegyptii imperii prostantes in Museo Borgiano Veletris*, Rom 1787, 78 ff. Anm. zu no 133; 133 Anm. zu no 309; 398 f.; J. D. Guigniaut *Le dieu Sérapis et son origine, ses rapports, ses attributs et son histoire* im fünften Band der französischen Tacitusübersetzung von J. L. Burnouf, Paris 1828 (auch besonders erschienen); J. G. Wilkinson *Manners and customs of the ancient Egyptians, ser. II vol. I*, London 1841, 360 ff.; K. Schwenck, Mythologie der Ägypter, Frankf. 1846, 269 ff.; R. J. Fruin *Dissertatio philologica de Manethone Seben-*

nyta, Leiden 1847, 150 ff.; F. Welcker, Kleine Schriften III (Bonn 1850) 97 ff.; G. Parthey, Plutarch über Isis und Osiris, Berlin 1850, 213 ff.; W. Brunet de Presle *Mémoire sur le Sérapéum de Memphis, Mémoires prés. à l'acad. des inscr. et belles-lettres, sér. 1 t. II*, Paris 1852; W. Streuber, Sinope, Basel 1855, 68 ff.; J. Döllinger, Heidentum und Judentum, Regensburg 1857, 453; Ch. Petersen, Ersch und Grubers Allg. Encycl. I 82 (1864) 340; E. Plew *De Sarapide* (s. o.) und Jahrb. f. klass. Philologie CIX (1874) 93 ff.; G. Lumbroso *Ricerche Alessandrine* (s. o.); J. Lauth, Sitzungsber. der bayr. Ak. d. Wissensch. 1879 II 244 f.; J. Krall, Tacitus und der Orient, Untersuchungen aus der alten Geschichte, 1. Heft, Wien 1880; A. Bouché-Leclercq *Histoire de la divination* III (Paris 1880) 378 Anm. 1; G. Lafaye *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Bibl. des écoles franç. vol.* 33, Paris 1883, 15 ff.; A. Michaelis *Journal of hellenic studies* VI (1885) 289 ff.; G. Lumbroso *L'Egitto dei Greci e dei Romani*[2] Rom 1895, 144 ff.; J. P. Mahaffy *Empire of the Ptolemies*, London 1895, 72 ff.; A. Dieterich, Verhandlungen der 44. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Dresden 1897, 31 ff.; Mahaffy *A history of Egypt under the ptolemaic dynasty*, London 1899, 56 ff.; S. Reinach *Revue archéologique* 1902 II 5 ff.; A. Bouché-Leclercq *Revue de l'histoire des religions* XLVI (1902) 1 ff., vgl. seine *Histoire des Lagides* I (Paris 1903) 113 ff.; E. Preuschen, Mönchtum und Sarapiskult[2] Gießen 1903, 38 ff.; W. Amelung *Revue archéologique* 1903 II 177 ff.; J. Beloch, Griechische Geschichte III 1 (Straßburg 1904) 446 f.; W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I (Leipz. u. Berlin 1905) 11 ff. II (1908) 214 f. 268 f.; J. Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters II 1 (Leipzig 1909) 265 ff.; demnächst erscheint: E. Petersen, Die Serapislegende, Archiv f. Religionswiss. XIII (1910) Heft 1[1].

[1] Durch die Freundlichkeit des Verfassers und der Redaktion konnte ich nach Abschluß meiner Arbeit die Korrekturbogen von Petersens Aufsatz einsehen. Schon wegen des gleichzeitigen Erscheinens beider Arbeiten glaubte ich von einer ausführlicheren Besprechung der Punkte, wo beide Auffassungen auseinander gehen, absehen zu sollen.

I. Überlieferung

Tacitus erzählt im vierten Buche der Historien Kap. 83 f.:

Origo dei (Serapidis) nondum nostris auctoribus celebrata: Aegyptiorum antistites sic memorant, Ptolemaeo regi, qui Macedonum primus Aegypti opes firmavit, cum Alexandriae recens conditae moenia templaque et religiones adderet, oblatum per quietem decore eximio et maiore quam humana specie iuvenem, qui moneret, ut fidissimis amicorum in Pontum missis effigiem suam acciret; laetum id regno magnamque et inclutam sedem fore, quae excepisset: simul visum eundem iuvenem in caelum igne plurimo attolli. Ptolemaeus omine et miraculo excitus sacerdotibus Aegyptiorum, quibus mos talia intellegere, nocturnos visus aperit. atque illis Ponti et externorum parum gnaris Timotheum Atheniensem e gente Eumolpidarum, quem ut antistitem caerimoniarum Eleusine exciverat, quaenam illa superstitio, quod numen, interrogat. Timotheus quaesitis qui in Pontum meassent, cognoscit urbem illic Sinopen, nec procul templum vetere inter accolas fama Iovis Ditis: namque et muliebrem effigiem adsistere, quam plerique Proserpinam vocent. sed Ptolemaeus, ut sunt ingenia regum, pronus ad formidinem, ubi securitas rediit, voluptatum quam religionum adpetens neglegere paulatim aliasque ad curas animum vertere, donec eadem species terribilior iam et instantior exitium ipsi regnoque denuntiaret, ni iussa patrarentur. tum legatos et dona Scydrothemidi regi (is tunc Sinopensibus imperitabat) expediri iubet praecipitque navigaturis, ut Pythicum Apollinem adeant. illis mare secundum, sors oraculi haud ambigua: irent simulacrumque patris sui reveherent, sororis relinquerent. (84) *Ut Sinopen venere, munera preces mandata regis sui Scydrothemidi adlegant. qui diversus animi modo numen pavescere, modo minis adversantis populi terreri; saepe donis promissisque legatorum flectebatur. atque interim triennio exacto Ptolemaeus non studium, non preces omittere: dignitatem legatorum, numerum navium, auri pondus augebat. tum minax facies Scydrothemidi offertur, ne destinata deo ultra moraretur: cunctantem varia pernicies morbique et manifesta caelestium ira graviorque in dies fatigabat. advocata contione iussa numinis,*

suos Ptolemaeique visus, ingruentia mala exponit: vulgus aversari regem, invidere Aegypto, sibi metuere templumque circumsedere. maior hinc fama tradidit deum ipsum adpulsas litori navis sponte conscendisse: mirum inde dictu, tertio die tantum maris emensi Alexandriam adpelluntur[1]. *templum pro magnitudine urbis extructum loco, cui nomen Rhacotis; fuerat illic sacellum Serapidi atque Isidi antiquitus sacratum. haec de origine et advectu dei celeberrima.*

Dieselbe Geschichte bringt Plutarch in der Schrift *περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος* Kap. 28 zum Beweis dafür, daß der Gott Sarapis[2] kein anderer sei, als der griechische Pluton: *Πτολεμαῖος δ' ὁ Σωτὴρ ὄναρ εἶδε τὸν ἐν Σινώπῃ τοῦ Πλούτωνος κολοσσόν, οὐκ ἐπιστάμενος, οὐδ' ἑωρακὼς πρότερον, οἷος τὴν μορφὴν ἦν, κελεύοντα κομίσαι τὴν ταχίστην αὐτὸν εἰς Ἀλεξάνδρειαν. ἀγνοοῦντι δ' αὐτῷ καὶ ἀπορουῦντι, ποῦ καθίδρυται, καὶ διηγουμένῳ τοῖς φίλοις τὴν ὄψιν, εὑρέθη πολυπλανὴς ἄνθρωπος, ὄνομα Σωσίβιος, ἐν Σινώπῃ φάμενος ἑωρακέναι τοιοῦτον κολοσσόν, οἷον ὁ βασιλεὺς ἰδεῖν ἔδοξεν. ἔπεμψεν οὖν Σωτέλη καὶ Διονύσιον, οἳ χρόνῳ πολλῷ καὶ μόλις, οὐκ ἄνευ μέντοι θείας προνοίας, ἤγαγον ἐκκλέψαντες. ἐπεὶ δὲ κομισθεὶς ὤφθη, συμβαλόντες οἱ περὶ Τιμόθεον τὸν ἐξηγητὴν καὶ Μανέθωνα τὸν Σεβεννύτην Πλούτωνος ὂν ἄγαλμα, τῷ Κερβέρῳ τεκμαιρόμενοι καὶ τῷ δράκοντι, πείθουσι τὸν Πτολεμαῖον, ὡς ἑτέρου θεῶν οὐδενός, ἀλλὰ Σαράπιδός ἐστιν. οὐ γὰρ ἐκεῖθεν οὕτως ὀνομαζόμενος ἦκεν, ἀλλ' εἰς Ἀλεξάνδρειαν κομισθεὶς τὸ παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτήσατο τὸν Σάραπιν.*

An anderer Stelle gibt Plutarch[3] eine Ergänzung seines Berichts: *Ἱστοροῦσι δὲ καὶ τοὺς πεμφθέντας εἰς Σινώπην ὑπὸ Πτολεμαίου τοῦ Σωτῆρος ἐπὶ τὴν Σαράπιδος κομιδήν, Σωτέλη καὶ Διονύσιον, ἀπωσθέντας ἀνέμῳ βιαίῳ κομίζεσθαι παρὰ γνώμην ὑπὲρ Μαλέαν, ἐν δεξιᾷ Πελοπόννησον ἔχοντας, εἶτα ῥεμβομένους*

[1] Die Fahrt des Götterschiffes ist dargestellt auf einer Münze Hadrians, abgeb. b. Zoëga *Num. Aeg.* tab. VII (no 309 p. 133); Michaelis *Journ. of hell. stud.* VI *pl.* E no 14.

[2] Den er ohne weiteres dem ägyptischen unterweltlichen Osiris gleichsetzt (Kap. 27).

[3] Soll. an. 36; er hat zuvor von der Gründung des delphischen Heiligtums durch die von einem Delphin geleiteten Kreter gesprochen.

καὶ δυσθυμοῦντας αὐτοὺς προφανέντα δελφῖνα πρῴραθεν ὥσπερ ἐκκαλεῖσθαι καθηγούμενον εἰς τὰ ναύλοχα καὶ σάλους μαλακοὺς ἔχοντα τῆς χώρας καταμένειν ἀσφαλεῖς, ἄχρι οὗ τοῦτον τὸν τρόπον ἄγων καὶ παραπέμπων τὸ πλοῖον εἰς Κίρραν κατέστησεν· ὅθεν ἀναβατήριον θύσαντες, ἔγνωσαν ὅτι δεῖ δυεῖν ἀγαλμάτων τὸ μὲν τοῦ Πλούτωνος ἀνελέσθαι καὶ κομίζειν, τὸ δὲ τῆς Κόρης ἀπομάξασθαι[1] καὶ καταλιπεῖν.

Zu Tacitus und Plutarch gesellt sich als Dritter Eustathios[2], der die Bezeichnung des alexandrinischen Sarapis als *Ζεὺς Σινωπίτης* bei Dionysios Periegetes u. a. ableitet *ἀπὸ Σινώπης τῆς Ποντικῆς. φέρεται καὶ τοιοῦτος λόγος, ὅτι βασιλεῖ τῆς Ἀλεξανδρείας Πτολεμαίῳ τῷ Λάγου δαίμων τις ἐπιφανεὶς ἐκέλευσε πέμψαντα ναῦν κομίσαι αὐτόν, μὴ προδηλώσας καὶ τόπον, ὅθεν αὐτὸν ἀνακομίσεται. ὁ δὲ πέμπει φέρεσθαι τηνάλλως τὴν ναῦν ὅπῃ τύχῃ. καὶ ὡς προσέβαλεν ἡ ναῦς Φωκίδι, λαβόντες χρησμὸν οἱ ἐμπλέοντες ἀπελθεῖν εἰς Σινώπην καὶ ἐνέγκαι τὸ προσταχθέν, ἤνεγκαν ἐκεῖθεν τὸ τοῦ Σαράπιδος Διὸς ἄγαλμα· κἀντεῦθεν Σινωπίτης Ζεύς, ἤτοι Σάραπις, οὗ φασι τὸ ἄγαλμα τοῖς ὁρῶσιν ἄδηλον εἶναι οἵας φύσεως ἦν.*

Das Jahr der Ankunft wird von Hieronymus auf Ol. 123, 3 = 286 v. Chr. festgelegt[3].

Theophilus ad Autolycum I 9 (1040 Mi.) nennt in einem größeren Katalog von Schändlichkeiten der alten Götter den Sarapis *τὸν ἀπὸ Σινώπης φυγάδα εἰς Ἀλεξάνδρειαν γεγονότα.* — In der gleichfalls von Eustathios notierten Herleitung des *Ζεὺς Σινωπίτης* von einem Flusse Sinops[4] hat man wohl nur eine Entstellung der vorher erwähnten Versionen zu sehen; mit Sicherheit können wir das behaupten von der Bemerkung, die sich in des Clemens Alexandrinus Stellensammlung über Sarapis findet[5]: *Ἄλλοι δέ φασιν ποντικὸν*[6] *εἶναι βρέτας τὸν Σάραπιν, μετῆχθαι δὲ εἰς Ἀλεξάνδρειαν μετὰ τιμῆς πανηγυρικῆς.*

[1] „Abformen". Vgl. hierüber Reinach *Rev. arch.* 1902 II 5 ff.; Amelung, ebenda 1903 II 182; Bouché-Leclercq *Revue de l'hist. des relig.* XLVI (1902) 28 Anm. 1.

[2] Zu Dionys. Perieg. 255, *Geogr. Gr. min.* ed. Müller II 262, 28.

[3] Eusebios ed. Schöne II S. 119.

[4] Fortsetzung der oben zitierten Stelle: *Οἱ δὲ ἀπὸ Σίνωπος ποταμοῦ Σινωπίτην τοῦτον Δία παράγουσιν.* [5] Protr. IV 48, vol. I p. 37, 16 Stählin.

[6] Dies Wort ist nicht mit Stählin groß zu schreiben, denn Clemens

Die bisher betrachteten Berichte stellen sich im ganzen als verschiedene Versionen einer und derselben ursprünglichen Erzählung dar. Sie enthalten zwar manche Widersprüche [1], doch sind diese sämtlich derart, daß sie im Lauf der Zeit durch Weiterdichten in geläufigen Formen [2] entstehen konnten. Aber für die Wertung der Überlieferung wäre es doch inter-

und seine Quelle denken dabei nicht an das Schwarze Meer; sonst wäre es ja unbegreiflich (vgl. Bouché-Leclercq *Rev. de l'hist. des relig.* XLVI 14 Anm. 1), warum sie diese Notiz zu der unmittelbar vorher gegebenen Herleitung des Sarapis aus Sinope (die gleich zu besprechen ist) in Gegensatz stellen sollten. Sie fassen *ποντικόν* vielmehr als „aus dem Meere stammend" (vgl. Usener, Sintflutsagen 105 und unten Kap. IV, II). Es ist aber auch klar, daß diese Auffassung nur ein Mißverständnis ist, hervorgegangen aus jener Nachricht, daß Sarapis aus der Pontosstadt Sinope kam.

[1] Übersicht:

Tacitus	Plutarch	Eustathios
Dem König erscheint ein schöner Jüngling.	Dem K. erscheint der Plutonkoloß von Sinope.	Dem K. erscheint *δαίμων τις*.
Dieser deutet an, daß das Bild am Pontos zu finden sei.	Der König bleibt im Ungewissen, wo sich das Bild befinde.	
Ptol. fragt Timotheos, der durch Reisende erfährt, daß in Sinope ein Tempel des Zeus Pluton.	P. fragt die *φίλοι*, von denen Sosibios in Sinope das vom König beschriebene Bild gesehen hat.	
P. befiehlt Landung bei Delphi. Günstige Fahrt.	Das Schiff wird verschlagen und durch einen Delphin nach Delphi geleitet.	Das Schiff wird aufs Geratewohl abgesandt und landet zufällig bei Delphi.
Das Sarapisbild begibt sich in Sinope von selbst auf das Schiff.	Die Gesandten stehlen das Sarapisbild.	
Ptolemaios weiß von vornherein, daß er es mit einem Pluton zu tun hat.	Erst nach der Ankunft des Bildes wird es als Plutonstatue erkannt.	

[2] Daß z. B. die Traumerscheinung eines Gottes in Idealgestalt und die Erscheinung seines Bildes völlig gleichwertig sind, hat Amelung (*Rev. arch.* 1903 II 178) richtig betont. Vgl. auch Weinreich, Antike Heilungswunder RGVV VIII 1, 158ff. 36 Anm. 2; Deubner *De incubatione* 9. 135; Bouché-Leclercq *Hist. de la divin.* III 391 f.

essant, wenn es gelänge, die Quellen wenigstens der ausführlicheren Berichte zu bezeichnen.

Tacitus sagt so deutlich als man nur wünschen kann, woher ihm die Kenntnis von der Übertragung des Sarapis kam. Jedenfalls aus keinem lateinischen Schriftsteller, denn: *origo dei nondum nostris auctoribus celebrata.* Vielmehr sind *antistites Aegyptiorum*, ägyptische Priester[1], seine Gewährsmänner. Davon, daß Tacitus selbst in Ägypten gewesen sei, wissen wir nichts[2]. Man hat daher an eine literarische Quelle gedacht: Krall[3] hält den von Plutarch erwähnten Manetho von Sebennytos[4] für den Gewährsmann des Tacitus wie des Plutarch[5] — er ist überzeugt, daß beide unmittelbar aus derselben Quelle schöpfen — und findet diesen Schluß durch die Berufung des Tacitus auf die ägyptischen *antistites* bestätigt. Manetho war ja ἀρχιερεύς[6] unter den ersten beiden Ptolemäern[7] und hatte in griechisch geschriebenen Werken die Geschichte und Religion Ägyptens den fremden Eroberern bekannt zu machen gesucht. Aber die vorher betrachteten Widersprüche hindern uns, Tacitus und Plutarch unmittelbar aus derselben Quelle schöpfen zu lassen; wenn also Plutarch, weil er den Manetho erwähnt, diesen ausgeschrieben haben soll, so hat es Tacitus sicher nicht getan[8].

---

[1] Siehe Habel bei PW s. v. *antistes.*

[2] Da er, wie ziemlich sicher ist (Schanz, Gesch. d. röm. Lit. II 2^2 211) von Titus in den Senatorenstand erhoben wurde, so müßte er vorher Ägypten besucht haben; denn es durfte ja kein Römer senatorischen Ranges diese Provinz betreten (Mommsen, R. G. V^4 554). Das hat Fabia (s. d. folg. Anm.) übersehen.

[3] Tacitus u. d. Orient 9; wiederholt von Fabia *Les sources de Tacite*, Paris 1893, 243 ff.

[4] Über ihn Wachsmuth, Einleitung 333 ff.; Susemihl, Gesch. d. gr. Lit. in der Alexandrinerzeit I 608 ff.; Müller *FHG* II 511 ff.; Otto, Priester und Tempel II 215 f.; 228 f.

[5] Krall 4.

[6] Auch das kann *antistes* gewiß bedeuten.

[7] Nur für die Zeit des Ptolemaios Philadelphos ist seine schriftstellerische Tätigkeit bezeugt: Susemihl I 610; Wachsmuth 333 Anm. 3; Otto aaO. II 228 Anm. 2 und Nachtrag dazu S. 348.

[8] So urteilt auch Kaerst, Gesch. d. hell. Z. II 1, 267 Anm. 2. Daß Tacitus von mehreren *antistites* und nicht bloß von einem redet, wollen wir nicht als Gegengrund gegen die Benützung des Manetho durch ihn anführen.

Vielleicht führt uns eine andere Erwägung auf die richtige Spur. Nachdem Tacitus im Kapitel 81 die beiden wunderbaren Heilungen beschrieben hat, die Vespasian auf Veranlassung des Sarapis an zwei Alexandrinern vollzogen haben soll, schließt er das Kapitel mit den Worten: *Utrumque qui interfuere nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium.* Wen kann Tacitus mit den „Anwesenden" meinen? Römer, die mit Vespasian in Ägypten gewesen waren? Das ist nicht wahrscheinlich, und es hieße dann ihrem Wunderglauben etwas viel zumuten [1]. So fällt die Entscheidung nicht schwer: es müssen wohl die Sarapispriester von Alexandria sein. Die hatten ein Interesse daran, solche Legenden von wunderbaren Heilungen in Umlauf zu setzen, welche zusammen mit der im Kapitel 82 erzählten Geschichte davon Zeugnis gaben, daß ihr Gott zuerst den Legaten als Herrscher anerkannt hatte [2], sie allein hatten Grund, auch später noch davon zu erzählen, *postquam nullum mendacio pretium.*

So werden wir auch auf diesem Wege für die Erzählung von der Herkunft des Gottes ganz direkt auf die Priester gewiesen, die sicherlich auch mit ihr nicht zurückhielten [3] und die natürlich in ihrem eigenen Tempel die Fremdenführer machten [4]. Aber wie erfuhr Tacitus von ihren Erzählungen? Es müssen ihm private Aufzeichnungen [5] zu Gebote gestanden haben, von solchen, die in der ägyptischen Hauptstadt ge-

---

[1] Ließen sich die Heilungswunder Kap. 81 allenfalls aus Machenschaften der Priester erklären, die sich zweier Simulanten bedient hätten (A. Dieterich, Arch. f. Religionswissenschaft VIII 1905, 500 Anm. 1), so ist das doch für die Geschichte von Basileides (Kap. 82; vgl. Suet., Vesp. 7), die Tacitus doch allem Anschein nach aus der gleichen Quelle schöpfte, ausgeschlossen.

[2] Denn Vespasian tut die Wunder kraft seiner Eigenschaft als Herrscher: er hat bereits die göttliche Macht des Königs, zu heilen (Weinreich, Antike Heilungswunder, RGVV VIII 1, 75): ist also zum Herrscher prädestiniert. Welche Bedeutung diese Fiktion für die östliche Reichshälfte hatte und vor allem für Ägypten, wo der Kaiser als der legitime Nachfolger der Ptolemäer auftreten mußte, ist klar.

[3] Sie wird wohl auch in einer Tempelinschrift zu lesen gewesen sein.

[4] Vgl. Friedländer, Sittengesch. II [5] 150; Mahaffy *Empire of the Ptolemies* 72.

[5] H. Nissen, Rh. M. XXVI (1871) 541.

wesen waren[1]. Und da liegt folgende Vermutung nahe: Der jüngere Plinius ist sehr wahrscheinlich in Ägypten gewesen. Er war als *adulescentulus*[2] Militärtribun in Syrien[3]; die Reise dahin pflegte über Alexandria zu gehen[4]. Wie nah sich Tacitus und Plinius standen, wie sie gegenseitig Entwürfe und Materialien austauschten, ist bekannt[5]: wenn der Jüngere in Alexandria sich aufgezeichnet hatte, was die Erklärer ihm erzählten oder was er in einer Tempelinschrift gelesen hatte, so mag Tacitus diese Notizen zu Gesicht bekommen haben[6].

Den Gewährsmann des Plutarch will man, wie bereits bemerkt, in Manetho erblicken[7] und zwar deshalb, weil Plutarch von der Mitwirkung des ägyptischen Priesters bei der Einführung des Sarapis zu berichten weiß. Aber neben Manetho ist ja nach Plutarch der auch von Tacitus erwähnte Eumolpide Timotheos tätig gewesen, und dieser hat ebenfalls über religiöse Dinge geschrieben[8]. Allerdings wird Manetho in der Schrift de Iside et Osiride mehrfach zitiert[9], und so wäre es nicht unmöglich, daß Plutarchs Bericht über Sarapis

---

[1] Auch V 6 führt er Ortskundige als Zeugen an (Nissen aaO.).

[2] Plin., ep. I 10, 2.

[3] Mommsen, Hermes III (1869) 78f.

[4] Friedländer, Sitteng. II[5] 25.

[5] Plin., ep. VII 20; VIII 7; besonders VII 33.

[6] Auf eine andere Möglichkeit weist mich W. Weber hin: in der Begleitung des Vespasian könnten auch solche *συνόντες μυθολογοῦντες* gewesen sein, wie sie durch Cassius Dio 69, 11, 4 für Hadrian bezeugt sind (Weber, Unters. zur Geschichte des Kaisers Hadrianus 254 Anm. 917; vgl. den Pankrates: Weber 263. 258 Anm. 937. 281 Anm. 1). Doch sind diese für den Legaten weniger wahrscheinlich, als für den Kaiser.

[7] Müller *FHG* II 614 fr. 78 vermutet in der Plutarchstelle ein Fragment aus der *ἱερὰ βίβλος* des Manetho. Vgl. Fruin (oben S. 47) 148ff.; Krall 4.

[8] Er hat die pessinuntische Kultsage von der großen Mutter ausführlich dargestellt: Arnob. adv. nat. V 5; Hepding, Attis, RGVV I 37. 103f.; Susemihl, Gesch. d. gr. Lit. in der Alexandrinerzeit II 28f.; Krall 5 Anm. 17.

[9] Kap. 9. 49. 62. 73, aber immer als Gewährsmann für die Erklärung eines mythologischen Namens: Plutarch wird also alle die Stellen, wo er Manetho direkt anführt, aus einem Lexikon haben.

auf eines seiner theologischen oder antiquarischen Werke[1] zurückginge, deren Existenz durch mehrere Zitate[2] wahrscheinlich gemacht wird. — Indes braucht von einer direkten Benutzung des Manetho durch Plutarch nicht die Rede zu sein. M. Wellmann hat im Hermes XXXI (1896) 233 ff. wahrscheinlich gemacht, daß dem Plutarch die Kenntnis des umgebildeten ägyptischen Osirismythos, den er in der Schrift über Isis und Osiris behandelt (die Umbildung führt Wellmann auf Manetho zurück), durch Apion vermittelt worden sei. Auf diesem Wege könnte auch die Erzählung von Sarapis an Plutarch gekommen sein[3]. Im übrigen zitiert Plutarch in unserer Schrift noch eine ganze Reihe anderer Autoren über ägyptische Dinge[4], bei denen er gleichfalls jene Geschichte gefunden haben kann, und schließlich darf man auch nicht vergessen, daß die Zahl derer groß gewesen sein muß, die unter dem ersten Ptolemäer nach Ägypten kamen und was sie dort gesehen und über die Geschichte des Volks er-

---

[1] Nicht auf sein Hauptwerk, die *Αἰγυπτιακά*, da diese nur bis auf den letzten heimischen König Nektanebo oder bis auf Alexander reichten (Wachsmuth, Einl. 334; Susemihl I 616). Wahrscheinlich meint er sie aber Kap. 11, wo er einen *κατάλογος τῶν βασιλέων*, und 38, wo er die *διαδοχαὶ τῶν βασιλέων* zitiert.

[2] Außer den Zitaten bei Plutarch siehe FHG II 613 fr. 74. 79—84. Vgl. besonders Theodoret, therap. II 34 t. 83, 856 Mi. *Μανεθὼς τὰ περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος καὶ Ἄπιδος καὶ Σαράπιδος καὶ τῶν ἄλλων θεῶν τῶν Αἰγυπτίων ἐμυθολόγησε.* — Doch ist zu bedenken, daß Manethos Name in späterer Zeit ein Deckname für solche geworden ist, die über Ägyptisches schrieben: Susemihl I 609 Anm. 431.

[3] Vgl. S. Reinach *Rev. archéol.* 1902 II 16 Anm. 3.

[4] Vor allen Kap. 6 und 9 Hekataios von Abdera (FHG II 388 ff.), der wenig älter war, als Manetho; ferner Kap. 6, 21, 30, 52, 64 Eudoxos' von Knidos Periodos; Kap. 31 Kastor *περὶ Νείλου*, aus dem letzten Jahrh. v. Chr. (Partheys Ausg. von Plut., de Is. 222); Kap. 35 Sokrates, P(arthey) 227; S(usemihl) I 699; Kap. 37 Ariston über den Nil, erstes Jahrh. v. Chr. (P. 230; S. II 308), Hermaios *ἐν τῇ πρώτῃ περὶ τῶν Αἰγυπτίων* (P. 231), Mnaseas aus Patara, Antikleides (P. 232; S. I 679. 584); Kap. 68 Theodoros Atheos, den Ptolemaios I als Gesandten verwandte (P. 258). Dazu kommen verschiedene namenlose Zitate, wie *οἱ ἱερεῖς λέγουσιν* oder ähnlich (Kap. 21, 29, 79); *ἱστοροῦσι γὰρ Αἰγύπτιοι* (22); *Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσι* (42).

fahren hatten, ihren Landsleuten und der Nachwelt verkündeten [1].

Nach diesen Erwägungen über die Quellen des Tacitus und Plutarch ist es nicht zu sagen, ob bei einem von ihnen eine direktere Überlieferung vorliegt als bei dem anderen [2]. Wohl aber ist man geneigt, der Erzählung des Tacitus deswegen das meiste Gewicht beizulegen, weil sie ausführlicher ist und besonders darum, weil Tacitus die Geschichte um ihrer selbst willen bringt, während sie dem Plutarch nur als Beweis für eine theologische Spekulation dient [3].

Eustathios wird seine Angaben über Sarapis wohl aus Stephanos von Byzanz haben [4]. Woher sie diesem gekommen sind, ist freilich nicht mehr zu sagen.

Die Berichte dieser ersten Gruppe sind darüber einig, daß unter dem ersten Lagiden infolge eines Traumes, den

---

[1] Diodor I 46, 8: *Οὐ μόνον δ' οἱ κατ' Αἴγυπτον ἱερεῖς ἐκ τῶν ἀναγραφῶν ἱστοροῦσιν, ἀλλὰ καὶ πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων τῶν παραβαλόντων μὲν εἰς τὰς Θήβας συνταξαμένων δὲ τὰς Αἰγυπτιακοὺς ἱστορίας, ὧν ἐστι καὶ Ἑκαταῖος, συμφωνοῦσι τοῖς ὑφ' ἡμῶν εἰρημένοις.*

[2] Lumbroso *Ricerche Alessandrine* (oben 47) 195 hält den Bericht des Plutarch deshalb für ursprünglicher, weil bei ihm noch zu spüren sei, daß man einen fremden Gott geholt und einem einheimischen gleichgesetzt habe, während diese Spuren bei Tacitus verschwunden seien. Aber Tacitus bekundet ja dieselbe Auffassung, die bei Plutarch nur deutlicher zum Ausdruck kommt, wenn er zwar das Plutonbild von auswärts kommen, aber doch seit alter Zeit ein *sacellum Serapidi atque Isidi sacratum* auf Rhakotis bestehen läßt. Vgl. Plew, Fleck. Jahrb. CIX (1874) 95. — Die „verschiedenen nicht durchweg ehrerbietigen Bemerkungen über Ptolemaios", die es für Kaerst (Gesch. d. hell. Z. II 1, 267 Anm. 3) wahrscheinlich machen, „daß die bei Tacitus erhaltene Form der Legende in einigen Beziehungen eine wohl auf populäre Einflüsse zurückgehende Modifikation der offiziellen Überlieferung enthalte", hat man doch wohl auf Rechnung des Tacitus zu schreiben.

[3] Mit Recht weist auch E. Petersen darauf hin, daß sich in der Wiedergabe der delphischen Antwort bei Tacitus noch eine Spur der Ausdrucksweise des Orakels finde, wenn da Apoll von seinem Vater und seiner Schwester redet und nicht wie bei Plutarch von Pluton und Kore. Vgl. auch das Orakel, das die Asklepios-Übertragung befiehlt, oben S. 31.

[4] Meineke zu Steph. Byz. I (1849) 571 zu des Eust. Angaben über Sarapis: *Quae omnia Stephano deberi certum est.*

der König hatte, das Bild des Sarapis aus Sinope nach Alexandria geholt worden sei. Ihnen stehen aber andere gegenüber, die in diesen Punkten abweichen.

Clemens Alexandrinus (Protr. IV 48, 2, ed. Stählin I 37, Z. 8—16) beginnt seine Notizensammlung über Sarapis mit den Worten: *Οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἱστοροῦσιν χαριστήριον ὑπὸ Σινωπέων Πτολεμαίῳ τῷ Φιλαδέλφῳ τῷ Αἰγυπτίων πεμφθῆναι βασιλεῖ, ὃς λιμῷ τρυχομένους αὐτοὺς ἀπ' Αἰγύπτου μεταπεμψαμένους σῖτον ἀνεκτήσατο, εἶναι δὲ τὸ ξόανον τοῦτο ἄγαλμα Πλούτωνος. ὁ δὲ δεξάμενος τὸν ἀνδριάντα καθίδρυσεν ἐπὶ τῆς ἄκρας, ἣν νῦν Ῥακῶτιν καλοῦσιν, ἔνθα καὶ τὸ ἱερὸν τετίμηται τοῦ Σαράπιδος, γειτνιᾷ δὲ τοῖς τόποις τὸ χωρίον. Βλισίχην δὲ τὴν παλλακίδα τελευτήσασαν ἐν Κανώβῳ μεταγαγὼν ὁ Πτολεμαῖος ἔθαψεν ὑπὸ τὸν προδεδηλωμένον σηκόν.*

Ganz ähnlich erzählt Kyrill (c. Iul. p. 13 C ed. Spanheim Lips. 1696) zu 284—281 v. Chr.: *Ἑκατοστῇ εἰκοστῇ τετάρτῃ ὀλυμπιάδι Πτολεμαίου τῆς Αἰγύπτου βασιλεύοντος τοῦ ἐπίκλην Φιλαδέλφου, τὸν Σάραπιν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ φασὶν ἐλθεῖν ἐκ Σινώπης. τὸν αὐτὸν δὲ εἶναι τῷ Πλούτωνι, ὅθεν καὶ ἱερὸν ἐκτίζετο τῷ ἀγάλματι, ὃ καὶ τῇ ἐγχωρίῳ φωνῇ καλοῦσιν Αἰγύπτιοι Ῥάκωτιν. οὐδὲν ἕτερον ἢ τὸν Πλούτωνα διὰ τούτου σημαίνουσι· ταύτῃ τοι καὶ τοῖς μνήμασι γείτονα τὸν νεὼν ἐποιήσαντο.*

Beide Berichte scheinen auf dieselbe Quelle zurückzugehen[1], da beide die Bezeichnung Rhakotis und die Nähe der Nekropolis erwähnen.

Gleichfalls unter Ptolemaios II, aber im Jahr 278 v. Chr. (Ol. 125, 3), läßt die armenische Übersetzung des Eusebios die Übertragung vollziehen[2].

Tacitus fährt nach den oben Seite 49 f. angeführten Worten fort: *Nec sum ignarus esse quosdam, qui Seleucia urbe Suriae accitum regnante Ptolemaeo, quem tertia aetas tulit*[3]. Ent-

---

[1] Oder hat Kyrill aus Clemens geschöpft? Ich konnte über das Verhältnis der beiden zueinander nichts feststellen.

[2] Schöne II S. 120: *Sarapis Alexandriam venit, qui et Sorapis vel etiam Sirapis secundum quosdam, et illic habitavit.* — Vgl. Synkellos ed. Dind. I 522.

[3] D. i. Ptolemaeus III Euergetes, und nicht, wie Lepsius (über den

sprechendes bietet Clemens (ed. St. I 37 Z. 18): *Ἰσίδωρος μόνος παρὰ Σελευκέων τῶν πρὸς Ἀντιοχείᾳ τὸ ἄγαλμα μεταχθῆναι λέγει, ἐν σιτοδείᾳ καὶ αὐτῶν*[1] *γενομένων καὶ ὑπὸ Πτολεμαίου*[2] *διατραφέντων.* — Isidoros, auf den also diese bei Tacitus und Clemens erhaltene Nachricht zurückgeht, wird wohl der unter Augustus lebende Geograph aus Charax am Tigris[3] sein. Dies ist um so wahrscheinlicher, als Isidoros auch für Plinius den Älteren eine Quelle war[4] (die er auch ohne Angabe der Heimat zitiert) und Tacitus die verschiedenen abweichenden Angaben über Sarapis, die er gegen Ende von Kap. 84 seinem Hauptbericht folgen läßt, allem Anschein nach aus den Historiae des älteren Plinius übernommen hat[5].

Nach einer dritten Version war Sarapis ein altägyptischer Gott. Diese Auffassung liegt uns wieder in verschiedener Gestaltung vor. Tacitus fährt nämlich fort: *Alii auctorem eundem* (d. i. den dritten) *Ptolemaeum, sedem, ex qua transierit, Memphim perhibent, inclutam olim et veteris Aegypti columen.* Damit stimmt des Pausanias Nachricht I 18, 4: *Αἰγυπτίοις δὲ ἱερὰ Σαράπιδος ἐπιφανέστατον μέν ἐστιν Ἀλεξανδρεῦσιν, ἀρχαιότατον δὲ ἐν Μέμφει* und die Bemerkung, mit der Eustathios seine Erklärung beginnt: *Σινωπίτης δὲ Ζεύς, ἢ ὁ Μεμφίτης. Σινώπιον γὰρ ὄρος Μέμφιδος.*

Andere glauben, daß der Kult seit Sesostris an der Stelle des späteren Alexandria bestanden habe: Clemens[6] hat uns folgendes Fragment des Athenodor aus Kana bei Tarsos[7],

---

ersten ägyptischen Götterkreis, Abh. d. Berl. Ak. d. W. 1851, 202 Anm. 2) meint, Ptolemaeus II. Lepsius glaubt, des Tacitus Worte könnten „doch nur das dritte Königsgeschlecht bedeuten, wobei Philipp und Alexander II wie annal. VI 28 in den Worten *qui ex Macedonibus tertius regnavit* übergangen sind". Aus den in den Annalen bald folgenden Worten (*inter Ptolemaeum ac Tiberium minus ducenti quinquaginta anni fuerunt*) geht deutlich hervor, daß auch hier Euergetes gemeint ist.

[1] Wie die (oben S. 58) erwähnten Sinopeer.

[2] Vorher war (oben S. 58) von Ptolemaios II die Rede; trotzdem wird hier — vgl. Tacitus — sein Sohn gemeint sein.

[3] GGM I 244—56 und LXXX ff. [4] N. h. I, II s. f.; GGM I 255.

[5] H. Nissen, Rhein. Mus. XXVI (1871) 541; Fabia *Les sources de Tacite* (Paris 1893) 243 f.

[6] Ed. St. I 37, 20—38, 4 = FHG III 487. [7] PW II 2, 2045.

des Lehrers des Oktavian, erhalten: *Ἀλλ' ὅ γε Ἀθηνόδωρος ὁ τοῦ Σάνδωνος ἀρχαΐζειν τὸν Σάραπιν βουληθεὶς οὐκ οἶδ' ὅτῳ περιέπεσεν, ἐλέγξας αὐτὸν ἄγαλμα εἶναι γενητόν. Σέσωστρίν φησιν τὸν Αἰγύπτιον βασιλέα τὰ πλεῖστα τῶν παρ' Ἕλλησι παραστησάμενον ἐθνῶν, ἐπανελθόντα εἰς Αἴγυπτον ἐπαγαγέσθαι τεχνίτας ἱκανούς. τὸν οὖν Ὄσιριν τὸν προπάτορα τὸν αὐτοῦ δαιδαλθῆναι ἐκέλευσεν αὐτοῖς πολυτελῶς, κατασκευάζει δὲ αὐτὸν Βρύαξις ὁ δημιουργός, οὐχ ὁ Ἀθηναῖος, ἄλλος δέ τις ὁμώνυμος ἐκείνῳ τῷ Βρυάξιδι. ὃς ὕλῃ κατακέχρηται εἰς δημιουργίαν μικτῇ καὶ ποικίλῃ. ῥίνημα γὰρ χρυσοῦ ἦν αὐτῷ καὶ ἀργύρου, χαλκοῦ τε καὶ σιδήρου καὶ μολύβδου, πρὸς δὲ καὶ κασσιτέρου, λίθων δὲ Αἰγυπτίων ἐνέδει οὐδὲ εἷς, σαπφείρου καὶ αἱματίτου θραύσματα, σμαράγδου δέ, ἀλλὰ καὶ τοπαζίου. λεάνας οὖν τὰ πάντα καὶ ἀναμίξας ἔχρωσε κυάνῳ, οὗ δὴ χάριν μελάντερον τὸ χρῶμα τοῦ ἀγάλματος, καὶ τῷ ἐκ τῆς Ὀσίριδος καὶ Ἄπιδος κηδείας ὑπολελειμμένῳ φαρμάκῳ φυράσας τὰ πάντα διέπλασεν τὸν Σάραπιν. οὗ καὶ τοὔνομα αἰνίττεται τὴν κοινωνίαν τῆς κηδείας καὶ τὴν ἐκ τῆς ταφῆς δημιουργίαν, σύνθετον ἀπό τε Ὀσίριδος καὶ Ἄπιος γενόμενον Ὀσίραπις*[1].

Die gleiche Auffassung schimmert auch noch bei Tacitus durch, wenn er am Ende seines großen Berichtes sagt: *Fuerat illic* (auf Rhakotis) *sacellum Serapidi atque Isidi antiquitus sacratum*, und sie liegt in folgender Episode bei Pseudo-Kallisthenes zugrunde: das Orakel des Ammon hat Alexander dem Großen befohlen, dort eine Stadt (das spätere Alexandria) zu gründen, wo er das Heiligtum eines *δαίμων Πλουτώνιος* finden würde. Durch ein Wunder wird ihm das Gesuchte gezeigt und er sieht[2] einen *βωμὸν ὑπὸ ἀρχαίων καθιδρυθέντα καὶ σηκὸν καὶ ξόανον ἔνδον προκαθεζόμενον καὶ τῇ δεξιᾷ χειρὶ κομίζον θηρίον πολύμορφον, τῇ δὲ εὐωνύμῳ σκῆπτρον κατέχον* (der cod. A fügt hinzu: *οὗ τὴν φύσιν οὐχ εὗρε ἀπαγγεῖλαι*) *καὶ*

[1] Bouché-Leclercq *Rev. de l'hist. des rel.* XLVI (1902) 12. 14 meint mit Unrecht, daß Athenodor das Bild in Memphis entstanden glaubte: daran, daß es zu Sesostris Zeiten auf Rhakotis noch keine Stadt gab, hat er sich so wenig gestoßen wie (siehe im Text das folgende) Tacitus und Ps.-Kallisthenes.

[2] Ps.-Kall. I Kap. 33, 10 (ed. Müller *Script. rer. Alex. M.* p. 36; Ausfeld, Der griech. Alexanderroman 48).

παρειστήκει τῷ ξοάνῳ κόρης[1] *ἄγαλμα μέγιστον.* Auf seine Frage geben ihm die Anwohner die Auskunft: *παρειληφέναι . . . . ὑπὸ τῶν προπατέρων Διὸς καὶ Ἥρας ἱερὸν εἶναι*[2]. Obelisken, die vor dem Heiligtum stehen, tragen in Hieroglyphen die Inschrift: *Βασιλεὺς Αἰγύπτου Σεσόγχωσις*[3] *τῷ προστάτῃ τοῦ κόσμου ἀνέθηκε.*

II. Kritik der Überlieferung

So stehen sich also in unserer Überlieferung eine Reihe von Angaben gegenüber, die zu vereinen unmöglich ist. Bald soll Sarapis aus Sinope, bald aus Seleukeia nach Alexandria gekommen sein, bald im alten Ägypten (auf Rhakotis oder in Memphis) heimisch sein. Die einen sagen, Ptolemaios Soter, die anderen, Ptolemaios Philadelphos, wieder andere, Ptolemaios Euergetes habe ihn geholt, und die genauere Fixierung des Jahres ist auf drei verschiedene Arten erfolgt[4]. Der Anlaß für die Einführung soll das eine Mal ein Traum des Königs gewesen sein, das andere Mal Hungersnot, die König Ptolemaios gelindert hatte.

An Konkordanzversuchen hat es freilich nicht gefehlt. Am meisten hat darin Krall[5] geleistet. Er glaubt, die unter Ptolemaios I erfolgte Entführung des Sarapis aus der Stadt Sinope, die wider deren Willen geschehen sein soll, habe

[1] Siehe die oben S. 51 Anm. 1 zitierte Literatur und vgl. auch Tertullian, ad nat. II 8 (ed. Reifferscheid u. Wissowa I 110 Z. 10).

[2] Es ist aus der Beschreibung klar, daß die berühmte Sarapisstatue gemeint ist (vgl. Macrob., Sat. I 20, 13 ff.); man darf freilich nicht mit Ausfeld (48 f. 139 f.) die charakteristischen Züge als späteres Einschiebsel tilgen. Dazu könnte ja das Ende des Kapitels bei Ps.-Kallisthenes verführen, wo von der Errichtung eines neuen Tempels und Bildes durch Alexander die Rede ist; indes erscheint es natürlicher, anzunehmen, daß im Kapitel 33 zwei verschiedene Versionen unbekümmert nebeneinander gestellt sind: die eine führte Bild und Tempel auf Sesostris (siehe Text), die andere, auch bei Suidas s. v. *Σάραπις* und Malalas 192 Dind. erhaltene (Ausfeld vermutet, daß beide aus Ps.-Kallisth. schöpfen), auf Alexander zurück.

[3] Dieser ist gleich Sesostris: Ausfeld 140.

[4] S. oben S. 51 und 58.

[5] 10 ff., 21, 22 f., 52.

Ptolemaios II[1] durch Getreidespenden wieder gut gemacht; auf Ptolemaios III habe man deswegen die Einführung aus Seleukeia geschoben, weil dieser König nach dem sogenannten Monumentum Adulitanum[2] die von den Persern aus Ägypten weggeschleppten Götterbilder zurückgebracht habe[3]: unter diesen sei wohl ein Bild des ägyptischen Sarapis gewesen. Des ägyptischen Sarapis: denn auch die Herkunft aus Memphis weist Krall nicht ab, sondern ist der Ansicht, daß ein ägyptischer Sarapis mit jenem Sinopensischen Gott verschmolzen worden sei. — Dieser gekünstelte Versuch ist nur geeignet, so recht deutlich zu machen, wie unmöglich es ist, die Überlieferung in allen Teilen zu vereinen, und daß, selbst wenn es gelingen sollte, die eine und andere Version zu kombinieren, doch immer noch eine Reihe Varianten blieben, die man unbedingt für falsch erklären müßte[4].

Nun wird man ja geneigt sein, den Berichten von Tacitus und Plutarch ihrer Ausführlichkeit und ihrer Quellenverhältnisse wegen das meiste Vertrauen zu schenken. Und in einem wichtigen Punkte lassen sich ihre Angaben als richtig erweisen: die früheste Inschrift, auf der des Sarapis Erwähnung geschieht — sie ist in Halikarnass gefunden[5] — stammt aus

---

[1] Einen anderen Versuch, die verschiedenen Zeitangaben zu vereinen, macht Bouché-Leclercq *Revue de l'hist. des relig.* XLVI (1902) 25f.: Ptolemaios Soter hat den Bau des Tempels begonnen, *mais il est probable, que le temple n'a été dédié que sous Philadelphe.*

[2] CIG III 5127 = Dittenberger *Or. inscr. gr.* I no 54.

[3] Diesen Ruhm nahmen aber auch die beiden Vorgänger des Ptolemaios Euergetes in Anspruch; Soter: Hieroglypheninschrift von Kairo, Rhein. Mus. XXVI (1871) 465; Bouché-Leclercq *Revue* 3 Anm. 2; ders. *Histoire des Lagides* I 11. Philadelphos: Stele von Pithom, Dittenberger *Or. gr. inscr.* I 54 Z. 25. Über den Wert solcher Angaben s. Dittenberger zum Monum. Adul. Anm. 25; Mahaffy *Empire of the Ptolemies* 126: *It is one more instance of the senseless copying out of older documents with facts applying to a previous king, of which Wiedemann* (Gesch. Ägyptens 29ff.) *has cited such curious examples.* Vgl. auch Otto, Priester und Tempel II 227 Anm. 3.

[4] [Auch nach Kenntnis des Aufsatzes von Petersen glaube ich an diesem Urteil nichts ändern zu können.]

[5] Dittenberger *Or. gr. inscr.* 16. Vgl. Beloch, Archiv f. Papyrusforschung II (1903) 241; Wilcken, ebenda III (1904) 315f.

der Zeit des ersten Ptolemäers, wahrscheinlich aus den Jahren 308 bis 306[1]:

Ἀγαθῇι τύχηι (τ)[ῆι]
Πτολεμαίου τοῦ
Σωτῆρος καὶ Θεοῦ
Σαράπι Ἴσι Ἀρσινόη
τὸ ἱερὸν ἱδρύσατο
Χαιρήμονος ν(εωποιοῦντος)

'Für das Wohl des Ptolemaios des Retters und Gottes ließ Arsinoë dem Sarapis und der Isis dies Heiligtum errichten. Chairemon hat den Tempel gebaut.'

Sarapis ist hier bereits mit Isis zusammengestellt, also an Stelle des Osiris getreten; das kann nur in Ägypten geschehen sein; von dort muß also der Sarapiskult nach Halikarnass gekommen sein. Somit haben wir für seine Einführung in Alexandria einen Terminus *ante quem*. Auch läßt sich noch soviel sagen, daß diese Einführung schon einige Zeit vor der Erbauung des Tempels von Halikarnass geschehen sein muß, denn es wird doch wohl einige Zeit gedauert haben, bis Sarapis den Osiris verdrängt und seinen Platz an der Seite der Isis erobert hatte.

Ein weiteres Zeugnis bestätigt die durch die Inschrift gefundene Datierung auf die Zeit des Ptolemaios Soter: Von Demetrios von Phaleron, der nach Kassanders Tod (297) nach Alexandria floh[2], wird erzählt[3], er sei durch Sarapis von

---

[1] Dittenberger aaO. Anm. 2 und 16; Kaerst, Gesch. d. hell. Z. II 1, 409 f. (vgl. 270 Anm. 3) will *τύχη* als *numen* fassen und die Inschrift auf den gestorbenen Ptolemaios Soter beziehen, dessen *numen* zusammen mit Sarapis und Isis die Weihung gelten solle. Das ist deswegen nicht durchschlagend, weil *τύχῃ ἀγαθῇ* hier schwerlich anders aufzufassen ist, als z. B. in der Wendung *Ἀντικλῆς εἶπε· ἀγαθῇ τύχῃ τῇ Ἀθηναίων, ποιεῖσθαι κτλ.* (Dittenberger *Syll.*[2] no 17 Z. 40; 446/5 v. Chr.); *Δημάδης . . . εἶπεν· ἀγαθῇ τύχῃ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων, δεδόχθαι κτλ.* (ib. no 148 Z. 7 f.; 337/6 v. Chr.); vgl. besonders: *ἀγαθῇ τύχῃ βασιλέως Λυσιμάχου καὶ τῆς πόλεως, ἐψηφίσθαι τῷ δήμῳ . . . ἱδρύσασθαι βωμὸν βασιλέως Λυσιμάχου κτλ.* (ib. no 190 Z. 19 f.), wo nur der lebende König Lysimachos (306—281) gemeint sein kann und gerade dem lebenden König ein Kult gewidmet wird.

[2] E. Martini, PW IV 2, 2821.

[3] Diog. Laërt. V 76: *Λέγεται δὲ ἀποβαλόντα αὐτὸν τὰς ὄψεις ἐν Ἀλεξαν-*

Blindheit geheilt worden und habe daraufhin Paiane gedichtet, die noch zu Zeiten des Gewährsmannes [1] des Diogenes Laërtius gesungen wurden. Nach dem Tod des Ptolemaios Soter (283/2) muß Demetrios vor dessen Sohn aus Alexandria weichen: in der Zwischenzeit muß er also gedichtet haben [2].

Wenn wir aber Tacitus und Plutarch, deren Zeitangaben sich als richtig erweisen ließen, auch weiterhin folgen wollen, erheben sich sofort Schwierigkeiten. Schon daß neben einer so ausführlichen und eingehenden Erzählung, wie sie von ihnen geboten wird, noch so viele abweichende Versionen bestehen können, macht gegen ihren Bericht bedenklich. Aber auch innerhalb desselben liegt mancher Anstoß vor. Denn für so frühe Zeit ist in Sinope kein Sarapiskult bezeugt [3]. Zwar wird berichtet [4], der Kyniker Diogenes, der aus Sinope stammte (gest. 323), habe auf die Nachricht, die Athener hätten den Alexander zum Dionysos gemacht, ausgerufen: „Da macht doch mich zum Sarapis!" Dies Wort [5] kann aber unmöglich in Betracht kommen einem Zeugen gegenüber wie

---

δρεία κομίσασθαι αὖθις παρὰ τοῦ Σαράπιδος, ὅθεν καὶ τοὺς παιᾶνας ποιῆσαι τοὺς μέχρι νῦν ᾀδομένους. Könnte auch allenfalls der Anlaß erdichtet sein, so liegt doch kein Grund vor, mit Susemihl I 875 Anm. 187 an der Existenz der Paiane zu zweifeln.

[1] Martini, PW IV 2, 2836, 68 denkt an den Peripatetiker Hermippos.

[2] Weitere gute Gründe für diese Datierung gibt Plew *De Sarapide* 9; diesen und den angeführten Zeugen gegenüber ist es unnötig, auf die von Droysen, Gesch. des Hellenismus III 1, 49 Anm. 2 (Antwort des Sarapis an den 311/10 gestorbenen König Nikokreon von Kypros, Macrob., Sat. I 20) angedeutete Möglichkeit zurückzugreifen. Vgl. Bouché-Leclercq *Revue* 19 Anm. 1; Kaerst, Gesch. d. hell. Z. II 1, 270 Anm. 3; Otto, Priester und Tempel II 269.

[3] Auf Münzen von Sinope erscheint Sarapis erst unter Kaiser Hadrian (Weber, Unters. zur Gesch. d. Kaisers Hadrianus 260).

[4] Diog. Laërt. VI 63: *Ψηφισαμένων Ἀθηναίων Ἀλέξανδρον Διόνυσον „κἀμέ" ἔφη „Σάραπιν ποιήσατε".*

[5] Bouché-Leclercq *Revue* 23 Anm. 2 bemerkt sehr richtig: *C'est un rapport imaginé après coup.* — Der Witz ist doch nur verständlich, wenn nicht eine obskure Lokalgottheit gemeint ist, sondern ein großer Gott, den man zu Dionysos in Parallele stellen konnte; das war aber Sarapis zu Diogenes' Zeiten gewiß noch nicht. — R. Wünsch macht mich darauf aufmerksam, daß der Witz des Kynikers wohl darauf beruhe, daß das Tier des Sarapis der *κύων* ist.

Strabon, der in der pontischen Stadt Amaseia zu Hause war und der sowohl XII 545 f. ausführlich Sinope und das Orakel des Autolykos wie andererseits XVII 795, 801, 803, 807 den alexandrinischen Sarapis und das Sarapisorakel von Kanopos behandelt, ohne von einem Sarapiskult in der pontischen Stadt oder überhaupt von einer Übertragung des Sarapis nach Alexandria zu reden[1]. — Das Bewußtsein davon, daß es in Sinope keinen Sarapiskult gab, tritt auch noch in unserer Überlieferung von der Einführung des Sarapis zutage: Tacitus, Plutarch, Clemens, Kyrill betonen, daß Ptolemaios ein Plutonbild habe holen lassen, das erst in Alexandria mit dem Namen Sarapis benannt worden sei[2]. — Und wenn nun auch noch der Name des widerspenstigen Königs Scydrothemis sprachliche Schwierigkeiten bietet[3], so muß unser Vertrauen zu des Tacitus Bericht nur noch mehr erschüttert werden[4].

Daß das Götterbild dem Ptolemaios als Dank für Getreidespenden geschickt worden sei, klingt zunächst ganz plausibel, und es scheint, als dürfe man annehmen, daß in diesem Punkt bei Clemens das Richtigere erhalten sei gegenüber der taciteisch-plutarchischen Version, nach der ein Traum des Königs den Anlaß für die Übertragung bildete. Nur schade, daß gerade die Gegend um Sinope dank ihrem herrlichen Klima zu den fruchtbarsten der ganzen alten Welt gehörte, „wie die pontische Landschaft noch heute eine der lachendsten der Erde ist, in der Getreidefelder mit Wäldern von wilden Obstbäumen wechseln“[5]. Aber die Möglichkeit einer Aus-

---

[1] Darauf hat Bouché-Leclercq *Revue* 22 hingewiesen.

[2] Blau, Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges. IX 1855, 79 ff. (vgl. Streuber, Sinope 75 ff.) erschließt auf Grund von Münzen (abgeb. bei de Luynes *Numism. des satrapies pl.* V 1—4), die er nach Sinope setzen zu müssen glaubt, für diese Stadt einen Kult des Lichtgottes (!) Baal Pharnakes und hält diesen für den von Ptolemaios übertragenen Gott.

[3] Nach Mitteilung von W. Schulze an A. Dieterich und freundlicher Auskunft von K. Geldner in Marburg.

[4] Auch daß der Exeget Timotheos als Traumdeuter fungiert, stimmt nicht zu dem, was wir sonst über die Exegetentätigkeit der Eumolpiden wissen, s. Ph. Ehrmann *De iuris sacri interpretibus Atticis*, RGVV IV 398 f.

[5] Mommsen, R. G. II[6] 269; vgl. E. Curtius, Gr. Gesch. I[3] 384; Ritter, Erdkunde XVIII[2] 776. 786. Vgl. auch Ps.-Aristot., Oecon. II p. 1346 b 30.

nahme[1] zugegeben: die Nachricht von der Hungersnot knüpft sich eben nur an den Namen des zweiten oder dritten Ptolemäers, unter denen nach dem oben Erörterten die Übertragung nicht vollzogen sein kann.

Ähnlich liegen die Dinge bei Seleukeia. An sich wäre es wohl möglich, daß, wie Isidoros will, Ptolemaios Euergetes die Stadt, die er durch den syrischen Feldzug in seinen Besitz bekam[2], mit Getreide unterstützt hätte. Aber gerade die Ebene am unteren Orontes, an dessen Mündung Seleukeia liegt, wird als äußerst fruchtbar geschildert[3]. Zudem kann von Ptolemaios III keine Rede sein, und auch hier mangelt schließlich jedes Zeugnis für einen Sarapiskult in so früher Zeit.

Müssen wir uns also an die dritte Möglichkeit halten, und ist Sarapis ein Ägypter? Hierfür scheint manches zu sprechen.

Die Meinung zwar, daß das *Σινώπιον ὄρος* des Eustathios (s. o. S. 59) den ägyptischen Ursprung des Sarapis beweise und zugleich erkläre, wie man darauf gekommen, ihn von Sinope herzuleiten, ist leicht zu widerlegen. Brugsch[4], der zuerst *Σινώπιον* als *se-n-ḥ'ȧpi* „Sitz des Apis" zu erklären suchte — eine Deutung, die von da an immer unbesehen weiter gegangen ist[5] — hat selbst betont, daß das „Serapeum" (die Apisgräber) von Memphis in den an Ort und Stelle gefundenen Inschriften nicht „Sitz des Apis" sondern *kem-kȧ* oder *kȧ-kem* = „der schwarze Stier" heiße. Sollte das *ὄρος*, auf dem das Serapeum lag[6], wirklich *Σινώπιον* geheißen haben[7], so ist dieser Name hergeleitet von der vermeintlichen Heimat seines Bewohners.

---

[1] Vgl. Beloch, Griech. Gesch. III 1, 301.

[2] Bouché-Leclercq *Hist. des Lagides* I 248—262.

[3] Benzinger, PW I 2444, 62. [4] Geographische Inschriften 240.

[5] Zuletzt Bouché-Leclercq *Revue* 24. [6] Lumbroso *Ricerche* 196.

[7] Darauf scheint zu weisen Ps.-Kallisth. I 3 cod. L: *Ἔπεμψεν αὐτοὺς διὰ χρησμῳδίας πρὸς τὸν ἀόρατον τοῦ Σινωπίου.* Daß es sich um das Sarapeion handelt, geht aus dem hervor, was die anderen Codices mit Ausnahme von A und L im weiteren Verlauf bieten: *Ὁ δὲ ἐν τῷ ἀδύτῳ τοῦ Σεραπείου* (die armenische und die äthiopische Übersetzung haben auch hier das Sinopion) *θεὸς . . ἐχρησμοδότησεν αὐτοῖς* usw. Vgl. Ausfeld, Der griech. Alexanderroman 31. 126.

Aber folgendes ist der Erwägung wert: gerade die Autoren, die das alexandrinische Götterbild aus Sinope kommen lassen, heben ausdrücklich hervor, daß man nicht einen Sarapis, sondern einen Zeus Hades, einen Pluton geholt habe, den man erst in Ägypten dem dortigen Unterweltsgott Sarapis gleichsetzte (oben S. 65). Am deutlichsten spricht das Plutarch aus: *Οὐ γὰρ ἐκεῖθεν οὕτως ὀνομαζόμενος ἦκεν, ἀλλ' εἰς Ἀλεξάνδρειαν κομισθεὶς τὸ παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτήσατο τὸν Σάραπιν.* Das sieht so aus, als sei nur das Bild aus der Ferne gekommen und als sei der Gott selbst in Ägypten zu Hause.

Aber man sucht vergebens im vorptolemäischen Ägypten einen Sarapis, und fast alle Ableitungen des Namens aus dem Ägyptischen, die man in neuerer Zeit versucht hat[1], sind deswegen verfehlt, weil sie auf keine greifbare Gestalt der ägyptischen Götterwelt zurückführen. Und unter den zahlreichen antiken Etymologien[2] ist nur eine, die Beachtung verdient und auch von Neueren wieder aufgenommen worden ist. Plutarch sagt de Is. c. 29: *Οἱ δὲ πλεῖστοι τῶν ἱερέων εἰς τὸ αὐτό φασιν τὸν Ὄσιριν συμπεπλέχθαι καὶ τὸν Ἆπιν.* Eine Verbindung der beiden ägyptischen Götter Osiris und Apis soll also Sarapis darstellen.

---

[1] S. z. B. Bouché-Leclercq *Revue* 10 Anm. 1; Zoëga *Num. Aeg.* 80 Anm. 399; Schwenck 272; Parthey 216.

[2] Von einem ägyptischen Wort *sairei*, das „Freudenfest" bedeuten soll, von *σεύεσθαι, σοῦσθαι τὴν τοῦ παντὸς κίνησιν*, von *σαίρειν*: Plut., de Is. 29. Sie zeigen nur, daß auch das Altertum über die Herkunft des Namens ganz im unklaren war. — Jüdische oder christliche Erklärer haben ihn gar auf *Σάρρας παῖς*, den Nachkommen der Sarah, gedeutet, um ihn dem Joseph gleichzusetzen: Jul. Firmic., de err. prof. rel. 13, 2 f. (ed. Ziegler p. 32); vgl. Rufin. Aquil., hist. eccl. II 23; Suidas s. v. *Σάραπις*; Tertullian, adv. nat. II 8 (ed. Reifferscheid u. Wissowa I 109 Z. 5 ff.); Ps. Augustin, script. mirab. I 15 (zitiert bei Bochart *Hierozoicon* I 337). — Nymphodoros (bei Clemens Al., Strom. I 323 = FHG II 380; vgl. Plut., de Is. 29), der unter Ptolemaios II lebt, sieht in Sarapis den in einer *σορός* bestatteten Apistier, der daher *Σορόαπις* und dann *Σάραπις* genannt worden sei. Diese Version wurde dann auch noch euhemeristisch umgedeutet und der Apis zu einem ägyptischen Familienvater oder König gemacht: Rufin. Aquil., hist. eccl. II 23; Augustin, civ. Dei XVIII 5 (nach Varro); Suidas s. v. *Σάραπις*; vgl. Apollod., Bibl. II 1, 1, 4.

Nun gibt es in der Tat diese Verbindung im ägyptischen Glauben. Wie jeder Tote nach der Meinung des Ägypters zu einem zweiten Osiris wird, damit es ihm im Jenseits ebenso ergehe, wie dem Osiris[1], so auch der tote Apisstier[2], und wie der Verstorbene immer Osiris-N. N. heißt[3], nennt man jenen Osiris-Apis oder Apis-Osiris[4]. So — die hieroglyphische Schreibung ist *wśr-ḥp*[5] — lautet sein Name regelmäßig seit der XVIII. Dynastie in den Inschriften der von Mariette wiedergefundenen Apisgräber von Memphis[6].

Da nun in griechischen Papyri (freilich nicht in solchen aus vorptolemäischer Zeit) die Namen Osiris und Apis zu

---

[1] Erman, Ägyptische Religion 96f.; Maspero, Die morgenländischen Völker im Altertum, übers. von R. Pietschmann, Leipz. 1877, 38.

[2] Erman 216; Wiedemann, Religion der alten Ägypter 101.

[3] Maspero 41 Anm. 2.

[4] Vgl. Lanzone *Dizionario di mitologia egizia* II 528f.

[5] Otto, Priester und Tempel I 13 Anm. 1.

[6] Z. B. Mariette-Maspero *Le Sérapéum de Memphis* (Paris 1882) 44; 58 (Zeit Ramses' II); 63 (Ramses II); 66ff. (vgl. 129; Zeit des Horus, XVIII. Dyn.). — In späterer Zeit hat man diese Namensverbindung so ausgedeutet, als drücke sie nicht einen besonderen Zustand des Apis, sondern eine absichtliche und künstliche Verschmelzung der beiden Götter Apis und Osiris aus; damit konnte man den Doppelnamen auch auf den lebenden Apis übertragen: in dem bei den Apisgräbern gelegenen, von Nektanebo I erbauten Tempel des lebenden Apis heißt dieser ebenfalls Osiris-Apis und Apis-Osiris (Mariette-Maspero 77). Dann faßte man den lebenden Apisstier als eine Inkarnation des Osiris, und so kann Plutarch (nach den S. 67 zitierten Worten) sagen: *διδάσκοντες* (scil. *οἱ ἱερεῖς*) *ἡμᾶς, ὡς εὔμορφον εἰκόνα χρὴ νομίζειν τῆς Ὀσίριδος ψυχῆς τὸν Ἆπιν.* Vgl. Kap. 20: *Ἐν δὲ Μέμφει τρέφεσθαι τὸν Ἆπιν, εἴδωλον ὄντα τῆς ἐκείνου (Ὀσίριδος) ψυχῆς*; 43: *Τὸν δὲ Ἆπιν εἰκόνα μὲν Ὀσίριδος ἔμψυχον εἶναι*; abgeblaßt 73: *Ὁ γὰρ Ἆπις δοκεῖ μετ' ὀλίγων ἄλλων ἱερὸς εἶναι τοῦ Ὀσίριδος.* Strabon XVII 807C, 31: *Ἆπις, ὅς ἐστιν ὁ αὐτὸς καὶ Ὄσιρις.* Die gleiche Auffassung kommt auch auf einer von Lauth, Sitzungsb. d. bayr. Akad. d. W. 1878 II 140 besprochenen Stele aus der Zeit des Augustus (s. ebenda 142) zum Ausdruck, wo „Osiris als Sohn einer heiligen Kuh, also als Hapu-Stier gefaßt" wird. Vgl. auch Wiedemann, Rel. d. alten Äg. 96f.; R. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln, Leipzig 1898, 83. — Eine ähnliche theologische Ausdeutung des alten Stierkultes ist schon in sehr früher Zeit erfolgt, wenn man den Apis als Inkarnation des Ptah betrachtete: Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. I § 60.

Ὀσιραπις[1] oder Ὀσοραπις[2] verbunden erscheinen, da ferner eine Stelle[3] deutlich zeigt, daß dieser Ὀσοραπις in dem „großen Sarapeion" von Memphis verehrt wurde, und andere es außer Zweifel stellen, daß gleichbedeutend mit diesem Ὀσοραπις auch Σάραπις gebraucht werden konnte[4], so glaubte man die Form des Namens zu haben, aus der durch Abwerfung des Anlauts Sarapis geworden sei, genau wie dies Athenodor (oben S. 60) und Kyrill[5], beide freilich mit sehr törichter Begründung, darstellen. Der chthonische Charakter des Sarapis schien zu bestätigen, daß er im Grunde der tote Apis oder der im Apis verkörperte Totenherrscher Osiris[6] war.

Aber eben doch der Apis! Ein Stier, wenn auch ein göttlicher. Wo kommt das am Sarapis zum Ausdruck? Weder im Kult, noch an seinem Bilde eine Spur davon. Ist es aber denkbar, daß eine Wandlung, die zu Anfang der Ptolemäerherrschaft mit dem alten ägyptischen Kult vor sich gegangen wäre, sein innerstes Wesen so ganz ausgelöscht hätte? Zudem ist[7] kein Zeugnis dafür vorhanden, daß Osiris-Apis in vorptolemäischer Zeit eine so hervorragende Stellung unter

---

[1] Sog. Gebet der Artemisia, Blaß, Philol. XLI (1882) 746 ff.; Wessely, Jahresber. des Franz-Jos.-Gymn. Wien 1885 S. 4 ff. Nach Wilcken (unten 70 A. 1) rund 300 v. Chr.

[2] Kenyon *Greek pap. in the Brit. Mus.* I p. 23 Z. 23; p. 27, 7; Pap. Leid. ed. Leemans I pap. G (Z. 11) = H (10; 22) = J (10); K 2; Pap. Paris. ed. Brunet de Presle (*Notices et extr. des mss. de la bibl. imp.* XVIII 2, Paris 1865) 22, 3 (s. die folgende Anm.).

[3] Pap. Paris. 22, 2: *Θαῦῆς καὶ Ταοῦς λειτουργοῦσαι ἐν τῷ πρὸς Μέμφει μεγάλῳ Σαραπιείῳ τῷ Ὀσοράπει* (so zu lesen nach Wilcken, Arch. f. Papyrusforschung III 250).

[4] Vgl. mit der vorigen Anm.: Pap. Par. 29, 22; 26 II 48; 31, 6 ff.

[5] Fortsetzung der oben S. 58 zitierten Stelle: *Ἀμφιβάλλεται δὲ παρ' Ἕλλησιν ὁ ἐπ' αὐτῷ λόγος· οἱ μὲν γὰρ οὐκ ἀξιοῦσιν εἶναι τὸν Πλούτωνα αὐτόν, Ὄσιριν δὲ μᾶλλον, ἕτεροι δὲ τὸν Ἆπιν. πολλῆς τοίνυν διαμάχης οὔσης περὶ τούτου, ἱδρύσαντό φασι τὸ εἴδωλον, ὥσπερ ἐξ ἑνὸς συνθήματος συμβεβηκότες εἰς ὁμοφωνίαν, Ὀσίραπιν, ἵν' ἐν ταὐτῷ Ὄσιρίς τε καὶ Ἆπις νοοῖτο. . . . . τὸ δὲ μακρὸν ἔθος ἀποβεβληκὸς τὸ Ὀσὶ Σάραπιν τὸ βρέτας ἐποίησεν ὀνομάζεσθαι.*

[6] Siehe 68 Anm. 6.

[7] Wie Lehmann, Beitr. z. alten Gesch. IV 398 hervorhebt. Vgl. Otto. Priester u. Tempel II 214 Anm. 7; Kaerst, Gesch. d. hellenist. Z. II 1, 266 f.

den ägyptischen Göttern eingenommen hätte, daß man gerade ihn zum neuen Landesgott erhob.

Es liegen aber auch schwerwiegende sprachliche Bedenken vor, die Wilcken[1] kürzlich formuliert hat: Es gibt unter den häufigen Zusammensetzungen des Namens Osiris mit anderen Namen kein Beispiel, wo das anlautende O geschwunden wäre, und somit ist der Weg abgeschnitten, den man von Osiris-Apis zu Sarapis gefunden zu haben glaubte: Sarapis ist kein ägyptischer Gott.

Dazu ein Drittes: Mariettes Ausgrabungen im Serapeum von Memphis[2] lieferten, wie er des öfteren betont[3], das Ergebnis, daß zwei durchaus verschiedene Anlagen zu scheiden sind: am einen Ende der langen Sphinxallee die Gräber der Apisstiere, am anderen Ende das „griechische Serapeum". Diese Scheidung[4] zu erklären, müßte man, wenn man voraussetzt, daß Sarapis = Osiris-Apis sei, annehmen, daß Osiris-Apis von Memphis nach Alexandria gewandert sei, dort irgend welche Veränderungen erlitten habe, dann in dieser neuen Gestalt wiederum in Memphis eingezogen sei und neben seinem alten Tempel in der neuen Form Verehrung gefunden habe[5]. Der Gott sollte in seinem eigenen Heiligtum in Memphis als ein Fremder empfunden worden sein, so sehr, daß man ihm einen neuen Tempel baute, getrennt von dem alten? Das klingt doch recht unwahrscheinlich. Wieviel einfacher er-

[1] Archiv f. Papyrusforschung III (1904) 249 ff.; vgl. Schwenck, Myth. d. Äg. 272 und Lepsius (oben 58 Anm. 3) 212 ff.

[2] Was das alexandrinische *sacellum* (Tacitus, s. oben 60) angeht, so glaubt Botti *Fouilles à la colonne Théodosienne* (*Mém. prés. à la société archéol. d'Alexandrie*, Alex. 1897) 122 ff. (vgl. Mahaffy *History of Egypt* 57) es vielleicht wiedergefunden zu haben. Seine Vermutungen sind aber so vage, daß sie nicht in Betracht kommen können. Ganz ansprechend ist, was Bochart *Hierozoicon* I 339 äußert: die Nachricht von einem alten Heiligtum auf Rhakotis sei vielleicht daraus entstanden, daß man eine Wendung mißverstanden habe wie die bei Clemens: *Καθίδρυσεν ἐπὶ τῆς ἄκρας ἣν νῦν Ῥακῶτιν καλοῦσι, ἔνθα καὶ τὸ ἱερὸν τετίμηται τοῦ Σαράπιδος.*

[3] Mariette-Maspero *Le Sérapéum de Memphis* 115. 123 f.

[4] Sie scheint sich auch wiederzuspiegeln in den Streitigkeiten der Ägypter und der griechischen *κάτοχοι*: Pap. Vatic. B (*Mem. della r. accad. di Torino scr.* II *tom.* III 1841); Kenyon XLIV; Pap. Par. 35—37; 40 f.

[5] Vgl. Otto, Priester und Tempel I 15; 21 Anm. 6.

klärt sich das Verhältnis der beiden Tempel durch die Annahme, daß Sarapis als ein völlig Unbekannter aus Alexandria nach Memphis kam[1] und dort, wahrscheinlich wegen des Namensanklanges, dem Osiris-Apis gleichgesetzt wurde, so daß später beide Namen gleichbedeutend gebraucht werden konnten.

So hat von den drei unvereinbaren Versionen über die Herkunft des alexandrinischen Sarapis eine jede wieder ihre Schwierigkeiten: und sie alle werden unmöglich gemacht durch das, was wir über das Bild des Gottes im alexandrinischen Sarapeion wissen. Mehrere Zeugen berichten, es sei eine Kolossalstatue von ganz gewaltigen Dimensionen gewesen[2], die aus Holz und Metall bestand[3]; daß man eine solche von auswärts habe transportieren können, ist nicht recht wahrscheinlich. Und nun hat Amelung[4], ausgehend von dem Athenodorfragment (oben S. 60), das wunderbare Bild vor unseren Augen wiedererstehen lassen; es muß trotz manchem Fremdartigen das Werk eines griechischen Künstlers sein, und wer wird nach Amelungs Ausführungen noch zweifeln, daß es auf des ersten Ptolemäers Geheiß[5] in Alexandria selbst von Bryaxis geschaffen ist?

So weist alles auf Alexandria als Heimat des Sarapis hin. — Und doch scheint es von da noch einen Ausweg zu geben.

III. Die Schaffung des Gottes

Als Alexander der Große in Babylon im Sterben lag, befragten seine Freunde einen Gott durch Inkubation um Rat, und dieser Gott hieß Sarapis. Arrian erzählt davon[6]: *Λέγουσι*

[1] Vgl. auch die Nachricht des Macrobius, sat. I 7, 14f. über die ablehnende Haltung der eigentlichen Ägypter gegen den Sarapiskult.

[2] Plut., de Is. 28 (oben 50); Rufin., hist. eccl. II 23: *Simulacrum Serapis ita erat vastum, ut dextra unum parietem, alterum laeva perstringeret.* Theodoret., hist. eccl. V 22 (Migne 82 Sp. 1245ff.): *Εἰς δὲ τὸν τοῦ Σαράπιδος νεὼν ἀναβὰς τῶν τε πανταχοῦ γῆς καθά φασί τινες μέγιστός τε οὗτος καὶ κάλλιστος, εἶδε τὸ ξόανον παμμέγεθες καὶ τῷ μεγέθει τοὺς θεατὰς δεδιττόμενον.*

[3] Rufin. und Theodoret. aaO.

[4] *Revue archéol.* 1903 II 177—204.

[5] Origenes, c. Cels. V 38.

[6] Anab. VII 26, 2. Vgl. Plew 5-8.

δὲ αἱ ἐφημερίδες αἱ βασίλειοι ἐν τοῦ Σεράπιδος τῷ ἱερῷ Πείθωνά τε ἐγκοιμηθέντα καὶ Ἀττάλον καὶ Δημοφῶντα καὶ Πευκέσταν, πρὸς δὲ Κλεομένην τε καὶ Μενίδαν καὶ Σέλευκον ἐπερωτᾶν τὸν θεὸν εἰ λῷον καὶ ἄμεινον Ἀλεξάνδρῳ εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ κομισθέντα καὶ ἱκετεύσαντα θεραπεύεσθαι πρὸς τοῦ θεοῦ· καὶ γενέσθαι φήμην τινὰ ἐκ τοῦ θεοῦ, μὴ κομίζεσθαι εἰς τὸ ἱερόν, ἀλλ' αὐτοῦ μένοντι ἔσεσθαι ἄμεινον. ταῦτά τε ἀπαγγεῖλαι τοὺς ἑταίρους καὶ Ἀλέξανδρον οὐ πολὺ ὕστερον ἀποθανεῖν, ὡς τοῦτο ἄρα ἤδη ὂν τὸ ἄμεινον.

Plutarch Alex. 76 leitet seine Schilderung von den letzten Tagen Alexanders mit den Worten ein: *Ἐν δὲ ταῖς ἐφημερίσιν οὕτως γέγραπται περὶ τὴν νόσον . . .*, gegen Ende desselben Kapitels heißt es: *Ταύτης δὲ τῆς ἡμέρας οἱ περὶ Πύθωνα καὶ Σέλευκον εἰς τὸ Σαραπεῖον ἀποσταλέντες ἠρώτων, εἰ κομίσωσιν ἐκεῖ τὸν Ἀλέξανδρον· ὁ δὲ θεὸς κατὰ χώραν ἐᾶν ἀνεῖλε. Τῇ δὲ τρίτῃ φθίνοντος πρὸς δείλην ἀπέθανε.*

Die Wertung dieser Nachrichten hängt von der Beurteilung ihrer Quellen ab. Arrian und Plutarch berufen sich für die Schilderung der letzten Tage Alexanders ausdrücklich auf das Zeugnis der königlichen Tagebücher[1]. Daß Arrian den Plutarch benutzt hätte, ist dadurch ausgeschlossen, daß er manches ausführlicher bringt als jener[2]. Beide gehen also auf eine gemeinsame Quelle zurück; doch bleibt zu untersuchen, ob beide direkt aus den Ephemeriden geschöpft haben, oder ob Zwischenglieder einzuschalten sind.

In der Vorrede zu der Anabasis sagt Arrian, er gedenke in seiner Geschichte Alexanders hauptsächlich die Werke des Königs Ptolemaios I[3] und des Aristobulos zugrunde zu legen, neben denen er nur noch die *λεγόμενα ὑπὲρ Ἀλεξάνδρου* notieren wolle. Diese Angabe schließt es nun natürlich nicht unbedingt aus, daß er auch noch andere Quellen zu Rate gezogen hat[4]; und so versuchte man aus den nach dem Bericht von Alexanders Tode folgenden Worten *οὐ πόρρω δὲ τούτων οὔτε Ἀριστο-*

---

[1] Arrian sogar dreimal: Kap. 25 Anfang und 26, 1 und 2.

[2] So fehlt z. B. in der Aufzählung der Tage bei Plutarch der 23. Daisios.

[3] Über ihn als Historiker: Wilcken, Philol. LIII (1894) 117.

[4] Schwartz, PW II 1, 1239, 14ff.

βούλῳ οὔτε Πτολεμαίῳ ἀναγέγραπται, die man übersetzen wollte[1]: „nicht wesentlich abweichend berichten Aristobulos und Ptolemaios hierüber", zu folgern, daß Arrian die Ephemeriden direkt eingesehen habe. Aber seit Wachsmuth (Rhein. Mus. LVI (1901) 220 ff.) jene Stelle richtig aufzufassen gelehrt hat — *οὐ πόρρω* ist zu übersetzen mit *nihil praeterea*, nichts mehr als aus den Ephemeriden erzählt ist, also namentlich keine letzten Worte des sterbenden Königs — ist es nicht mehr möglich, hieraus ein Zeugnis für oder wider die direkte Benutzung der Ephemeriden durch Arrian zu entnehmen. Wachsmuth hat aber auch betont, daß es äußerst wahrscheinlich ist, daß Arrian dem Ptolemaios die Kenntnis der Ephemeriden, die er sonst nie zitiert, verdankt, zumal Arrian seinen anderen Hauptgewährsmann Aristobul, wie aus Plut. Alex. 75 Ende[2] hervorgeht, für die Darstellung von Alexanders Tod nicht benutzte.

Arrians Bericht macht einen mehr abgeleiteten Eindruck als der Plutarchs. Obgleich er ausführlicher ist als Plutarch, ist doch bei diesem der Charakter des offiziellen Tagebuches, wie ihn zuerst Wilcken[3] dargelegt hat, weit besser gewahrt als bei jenem[4]. Besonders auffällig ist es, daß zwei wichtige Ereignisse, der Vorbeimarsch der Soldaten am Lager des sterbenden Königs und die Befragung des Sarapis bei Arrian ganz besonders hervorgehoben werden und ausführlicher erzählt werden, als dies aller Wahrscheinlichkeit nach in den Tagebüchern geschehen war[5]. Warum Arrian, dem es doch gerade, wie er immer wieder betont, auf die Authen-

---

[1] Kaerst Philol. LVI (1897) 337 f. (vgl. Schwartz, PW II 1, 1239, 23) gegen Wilckens unrichtige Auffassung, der Philol. LIII (1894) 117 ff. den Sinn der Stelle so faßt: die Schilderung des P. und A. ging nicht weiter als bis zu diesem Punkt, und hieraus unter anderem schließt, daß das Ephemeridenzitat aus Ptolemaios stammen müsse.

[2] Aristobul hat die Krankheit Alexanders ganz anders erzählt und rechnet außerdem die Tage nach griechischer Weise: *Ἀριστόβουλος δέ φησιν αὐτὸν πυρέττοντα μανικῶς διψήσαντα δὲ σφόδρα πιεῖν οἶνον· ἐκ τούτου δὲ φρενιτιᾶσαι καὶ τελευτῆσαι τριακάδι Δαισίου μηνός.*

[3] Philol. LIII (1894) 80 ff.

[4] Das zeigen einzelne Ausdrücke: Wilcken 113. Man vergleiche auch das Ephemeridenfragment bei Aelian, v. h. III 23.

[5] S. unten Exkurs I.

tizität des Berichtes von der Krankheit Alexanders ankommt, den Stil der Tagebücher so verändert und namentlich die beiden Schlußszenen so ausgemalt haben sollte, ist nicht einzusehen. Wie sinnvoll aber, wenn diese Hervorhebung auf Ptolemaios zurückgeht! Er hat den Sarapiskult in Alexandria eingerichtet: „einen wirkungsvolleren Schluß hätten die Memoiren kaum finden können, als diese Huldigung vor dem Gott Sarapis“ [1].

Aber wie? Wenn Ptolemaios den Namen Sarapis an Stelle eines vielleicht ähnlich klingenden babylonischen Göttternamens eingesetzt hätte, in der Absicht, den neuen Gott seiner Hauptstadt dem gleichzusetzen, der in den letzten Stunden Alexanders eine so bedeutsame Rolle gespielt hatte? — Aber der Gott heißt ja auch nach Plutarch Sarapis: wenn wirklich Ptolemaios dem Arrian die Ephemeridenexzerpte geliefert hat, dann sicher nicht dem Plutarch (s. oben S. 72) [2]. So berichten zwei getrennte, zuletzt in den Ephemeriden zusammenlaufende Traditionen, daß der befragte Gott Sarapis hieß: dieser Name stand also in den Tag für Tag im königlichen Hauptquartier abgefaßten Ephemeriden [3].

---

[1] Wilcken 119.

[2] Die Ansicht A. Schönes über die Quellen Plutarchs (*Anal. phil. hist.* Leipz. 1870, 37 ff.) darf als beseitigt gelten. Vgl. besonders Schwartz, PW II 1238, 39. — Plew, der Fleckeisens Jb. 1871, 533 Schönes Behauptung, die Ephemeridenexcerpte Arrians und Plutarchs begännen mit demselben Tag, zu widerlegen sucht, hat selbst über die ersten Tage der Krankheit falsch geurteilt. Die richtige Auffassung, auch gegenüber Fränkel (Quellen der Alexanderhistoriker 42 ff.) und Bauer (Zeitschr. f. österr. Gymnasien 1891, 1 ff.), hat Wilcken gezeigt (120 f.). Zudem ist natürlich die Berufung auf die Ephemeriden (bei Arrian im Verlauf des 17. Daisios, bei Plutarch mit Beginn des 18.) kein Beweis, daß erst von diesem Punkte an die Tagebücher herangezogen waren. — Plutarch soll nach Lehmann (Hermes XXXVI 1901, 319 f.) die Ephemeridenexcerpte aus Hieronymos von Kardia haben. Ob dieser aber in seiner Diadochengeschichte auch den Tod Alexanders ausführlich beschrieben hat, ist doch sehr fraglich (vgl. zudem Susemihl I 562 Anm. 224). Plutarch wird wohl die Ephemeriden, die er auch Kap. 23 und quaest. symp. I 6 zitiert, selbst eingesehen haben. (Vgl. d. folg. Anm.).

[3] Ihre Verfasser sind nach Athen. X 434 b Eumenes von Kardia, der ἀρχιγραμματεύς (Plut., Eum. I 3; cf. Ps.-Kallisth. III 33) und ein gewisser Diodotos von Erythrai. Man hat gezweifelt, ob Eumenes sie noch selbst veröffentlicht hat (Kaerst, PW V 2, 2750; vgl. Gesch. d. hell. Z. II 1, 266); Leh-

Man hat sich nun verschiedentlich bemüht, den Sarapis im Kreis der babylonischen Götter wiederzufinden [1]. Lehmann hat darauf hingewiesen, daß ein Kultbeiname, den der Heilgott Ea in einer Kapelle des babylonischen Haupttempels Esaggil [2] trage, *šar apsî* sei, und hieraus, glaubte er, sei durch Veränderung der letzten Silbe die Form Sarapis entstanden [3]. Ob diese Ableitung sprachlich möglich ist, kann ich nicht entscheiden [4];

---

mann (Hermes XXXVI 1901, 319 f.) glaubt, sie seien überhaupt nicht herausgegeben worden und deutet eine, allerdings sehr vage, Möglichkeit an, wie Ptolemaios und Plutarch von ihnen Kenntnis haben konnten (s. vor. Anm.). Da aber zum Belege für die gleiche Tatsache — Unmäßigkeit Alexanders — Athenaeus aaO. die von Eumenes und Diodotos verfaßten Ephemeriden, Plutarch, qu. symp. I 6 die *βασιλικαὶ ἐφημερίδες*, Aelian, v. h. III 23 (ein Stück ganz im Tagebuchcharakter!) den Eumenes zitieren, so muß es doch wohl eine Veröffentlichung der Ephemeriden unter dem Namen des Eumenes gegeben haben. Zumal (wie besonders das Fragment bei Plut., Alex. 76 und die Aelianstelle zeigen) keine weitere Verarbeitung des Materials erfolgte, konnte eine solche Publikation den Eumenes schwerlich stark in Anspruch nehmen; er brauchte eigentlich nur den Befehl dazu zu erteilen. Hat vielleicht in seinem Auftrag der sonst unbekannte Diodotos (vgl. über ihn Wilcken 114; Lehmann aaO.; Schwartz, PW V 1, 715) das Manuskript herausgegeben? Jedenfalls ist Strattis von Olynth, an den Kaerst bei PW gedacht hat, beiseite zu lassen; denn der Titel seines Buches (*περὶ τῶν Ἀλεξάνδρου ἐφημερίδων βιβλία πέντε*) läßt auf eine Verarbeitung des Materiales schließen, und sein Name findet sich nirgends, wo die Ephemeriden zitiert werden. — A. Vezin, Eumenes von Kardia (Tüb. Diss., Münster 1907) 33 glaubt, daß Eumenes die Friedenszeit im Herbst 322 zur Herausgabe der Ephemeriden benutzt habe. — Aber selbst wenn man annähme, daß Eumenes sie nicht mehr veröffentlicht habe und daß ein unbekannter Herausgeber an Stelle eines babylonischen Gottes den angeblich von Sinope eingeführten Gott gesetzt habe (Kaerst, Gesch. d. hell. Z. II 1, 266): sollte Ptolemaios diese Änderung, die doch dann seiner Kenntnis und seinen Absichten sehr wenig entsprochen hätte (vgl. Kaerst aaO. Anm. 2), ruhig in sein Werk übernommen haben?

[1] Delitzsch bei Wilcken 126; Lehmann, zuletzt Beiträge zur alten Geschichte IV (1904) 396 ff., wo er alle seine älteren Arbeiten zitiert.

[2] Vgl. M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens (Gießen 1905) I 252.

[3] „*šar apsî*, später gesprochen **šar apsi* **šar aps* **sarapis* stimmt genau zu *Sarapis*", Berl. philol. Wochenschr. 1898, 124.

[4] Jeremias (Roschers Lex. III 1, 590) stimmt Lehmann zu; Jensen (Literar. Centralblatt LIV 1903, 1706) äußert Zweifel. Auch Bezold hält Lehmanns Ableitung für äußerst unwahrscheinlich, weil der Name *šar*

daß es aber in Babylon einen Gott namens Sarapis gegeben hat, mag er nun schon gefunden oder noch zu finden sein[1], kann nach dem Zeugnis der Ephemeriden[2] nicht mehr bezweifelt werden[3].

---

apsî sonst nie erscheint und man außerdem über die Möglichkeit jener lautlichen Veränderung der beiden letzten Silben nichts weiß.

[1] Was Kaerst, Geschichte d. hell. Z. II 1, 268 von Sinope sagt, unsere Kenntnis der dortigen religiösen Verhältnisse sei nicht groß genug, um die Möglichkeit entschieden zu bestreiten, daß es dort Sarapiskult gegeben haben könne, das gilt mit noch viel größerem Rechte von Babylon. — Die von Plew, Fleckeis. Jb. CIX (1874) 94 erwogene Möglichkeit, daß der ägyptische Osiris-Apis schon vor Alexander nach Babylon gedrungen sei, bedarf nach dem, was oben 66 ff. ausgeführt wurde, keiner Besprechung.

[2] Anders steht es freilich mit den auch mitunter angeführten Stellen Plut., Alex. 39 und 73, die wohl beide Anachronismen enthalten; an der ersten Stelle ist von einem Jüngling aus Alexanders Umgebung namens Serapion die Rede, an der zweiten berichtet ein Mann, der durch Besteigen des königlichen Thrones das nahe Ende Alexanders prophezeit, er sei durch Sarapis aus der Gefangenschaft befreit worden.

[3] Der Sarapis von Babylon macht nun vollends unwahrscheinlich, daß hinter einer der drei verschiedenen oben besprochenen Nachrichten von der Herkunft des alexandrinischen Sarapis etwas Wahres stecke. Zwar hat man auch hier einen Kompromiß zu schließen versucht, und neuerdings hat Lehmann (Beitr. z. a. Gesch. IV 399 ff.) eine schon von Früheren ähnlich geäußerte Ansicht (Plew 11 f.; Krall, Tacitus und der Orient 52 ff.) wieder aufgenommen: Da die Gegend um Sinope mitunter *Ἀσσυρία* heiße (Apollon. Rhod. II 946 und danach Valerius Flaccus, Arg. V 109 und wohl auch Dion. Per. 772), sei diese Stadt als eine assyrische Kolonie zu betrachten (vgl. Movers, Phoenizier II 1, 375 Anm. 3; Blau, Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges. IX 1855, 81. 90; Plew 12; Gelzer in Leps. Zeitschr. f. ägypt. Sprache und Altertumsk. 1874, 114 ff.; Duncker, Geschichte des Alt. I⁴ 394), in der es auch einen Kult des Ea-šar apsi gegeben haben müsse; und da Ptolemaios das Bild des babylonischen Gottes schwerlich habe bekommen können, habe er sich nach Sinope gewandt und dort ein einigermaßen passendes, wenn auch wohl schon gräzisiertes und daher nicht ganz seinen Erwartungen entsprechendes Bild gefunden. Lehmann glaubt nämlich aus Plut., de Is. 28 herauslesen zu können, „daß Ptolemaios . . . enttäuscht war, weil das ihm zugeführte Götterbild nicht den Vorstellungen entsprach, die Ptolemaios (von Babylon her) mit dem Bilde des Sarapis verband, sondern eher einem Bilde des Pluto ähnelte“. Plutarch will aber, wie der ganze Zusammenhang (oben 50) zeigt, nur betonen, daß das jeden Beschauer so griechisch anmutende und angeblich aus der Ferne gekommene Bild als eine Statue des Sarapis (des vermeintlichen ägyptischen Pluton) betrachtet worden sei. — Ferner sind die Ver-

Soll also Ptolemaios das Sarapisbild aus Babylon nach Alexandria übertragen haben? Das anzunehmen hindert des Bryaxis Werk im alexandrinischen Sarapeion. Hat er die Religion übernommen, ohne ein Bild zu holen? Auch dann würde es sich schwer erklären lassen, daß der babylonische Ursprung der Religion durch so völlig andersartige Traditionen über die Herkunft des Gottes verdeckt werden konnte [1]. Aber woher kam er denn, wenn alle die Anknüpfungen, die wir gesucht, sich als trügerisch erwiesen?

Es gibt einen gewichtigen Grund dagegen, daß überhaupt irgend eine fertige Religion übertragen wurde: Sarapis hat keinen Mythos [2]. So unbegreiflich das wäre, wenn man in Alexandria einen Gott eingeführt hätte, der irgendwo vorher schon Verehrung genoß, also auch Mythen entwickelt hatte, — denn daß es sich um primitive Stufen der Religion oder einen abstrakten Gottesbegriff nicht handeln kann, ist klar — so wohl verständlich ist es, wenn der Gott eine künstliche Neuschöpfung ist [3].

Betrachten wir doch noch einmal sein Bild: so viel Griechisches es im einzelnen aufweist und so sehr es eine Schöpfung aus griechischem Geiste ist: der Kerberos [4] in seiner merkwürdigen, aus Löwe, Wolf, Hund und Schlange gemischten

---

mutungen, mit denen Lehmann wahrscheinlich zu machen sucht, daß möglicherweise unter Salmanassar (um 1320 v. Chr.) Sinope von Assyrien aus besiedelt werden konnte, äußerst unsicher, und andererseits läßt sich, wie Bouché-Leclercq *Revue* 19 Anm. 1 andeutet, der Name *Ἀσσυρία* für die pontische Gegend auch ohne die Annahme assyrischer Kolonisation leicht erklären. Mit *Ἀσσυρία* meint nämlich Apoll. Rhod. *Συρία*, und das ist die abgekürzte Bezeichnung für das kappadokische *Λευκοσυρία*, wie deutlich die folgenden Stellen zeigen: Schol. Apoll. Rhod. II 946; Strabo XII 542, 554 XVI Anf.; Plut., Lukullus 23; Ps.-Scymn. 206; Eustath. zu Dion. Perieg. 772 (GGM II 352, 5).

[1] Vgl. Kaerst, Gesch. d. hell. Z. II 1, 265.

[2] Das hat zuerst A. Dieterich betont, Verh. der 44. Vers. d. Philol. 1897, 33.

[3] Vgl. R. M. Meyer, Arch. f. Religionswiss. X (1907) 101 ff.

[4] Michaelis *Journal of hellenic studies* VI (1885) 292 ff.; Amelung *Revue archéol.* 1903 II 202 f. Er geht wohl auf ägyptische Vorstellung zurück (vgl. auch Léon Homo *Mélanges d'archéol. et d'hist.* XVIII 1898, 312). Jedenfalls ist Lehmanns Versuch, ihn als das Tier des Ea zu erklären (Berl. phil. Wochenschr. 1898, 125), ganz mißlungen.

Gestalt läßt sich aus Griechischem nicht erklären. Da ist also die Zusammensetzung aus heterogenen Elementen ganz deutlich.

Und betrachten wir nun das Ziel, das mit der Einrichtung des Sarapiskultes verfolgt wurde! Als Ptolemaios I die Herrschaft in Ägypten übernahm, stand ihm die schwere Aufgabe bevor, die verschiedenen Elemente der Bevölkerung, Eroberer und Besiegte, wenigstens insoweit zu einer Einheit zu verbinden, daß sie sich gegenseitig duldeten. Es ist oft bewundert und auch ausführlich dargestellt worden[1], mit welcher Einsicht er gerade auf dem gefährlichen Gebiet der Religion vorgegangen ist, und wie er es verstanden hat, die Gefühle der Ägypter zu schonen, ohne den griechischen Geist in die Formen ägyptischen Gottesdienstes zu zwingen. Als er nun daranging, dem neuen Mittelpunkt des Landes auch eine Stadtgottheit zu geben — ohne eine solche ist ja keine antike Neugründung denkbar, und hier in Alexandria stand man, wie in Antiochia, ganz außerhalb des historischen Zusammenhangs, und darum mußte hier wie dort eine Stadtgottheit geschaffen werden — und als er so begann in der neuen Residenz auch einen sakralen Mittelpunkt seines Landes zu schaffen, da mußte er einen Gott zu finden suchen, in dessen Verehrung sich Griechen und Ägypter treffen konnten. Keine Gewalt der Erde hätte die Ägypter zwingen können, von ihrer viertausendjährigen Tradition zu lassen und sich einem griechischen Kulte zuzuwenden; aber der König wollte ebensowenig die Griechen in ihrem Glauben zu Ägyptern werden lassen. So war es nur möglich, daß ein Höheres beide vereinigte.

Wenn Sarapis in der Folge all die alten großen Götter in sich aufgenommen hat, so wirft diese Erscheinung auch ein Licht zurück auf seine Entstehung. Denn die Gleichsetzungen und Identifikationen[2], die für die Erkenntnis des Wesens der alten Götter völlig wertlos sind, können uns in diesem Falle den Inhalt des neu entstandenen Gottes-

[1] Bouché-Leclercq *Revue de l'hist. des relig.* XLVI (1902) 1—30; *Hist. des Lagides* I 103ff.

[2] S. z. B. Gruppe 1576f.

begriffes zum Bewußtsein bringen. Die ihn geschaffen, müssen imstande gewesen sein, einen Gott zu denken, der von einem jeden Gotte einen Teil seines Wesens hatte und der darum über ihnen allen stand; ihnen mochte eine Ahnung aufgegangen sein, daß die unzählig vielen Götter, die die Welt verehrte, im letzten Grunde doch nur der Ausfluß eines göttlichen Wesens seien, und diesem Ahnen verliehen sie Gestalt und schufen einen Gott, den sie dem Griechen als Griechen und dem Ägypter als Ägypter wollten deuten können: das war nur möglich, wenn sie einen Allgott schufen.

Aber so weit hatten sie sich noch nicht erhoben, daß sie eines Namens für diesen Gott hätten entraten können: der Glaube an die Kraft des Namens[1] war noch zu mächtig in ihnen. Und ist es nun nicht begreiflich, daß Ptolemaios, *cum Alexandriae recens conditae moenia templaque et religiones adderet,* den neuen Gott in seiner Alexanderstadt mit dem Namen dessen nennen wollte, der einst in einem Augenblick von ungeheurer Bedeutung eine Weisung voll so tiefen Sinnes gegeben hatte? Die Geschichte der ganzen Welt hatte an diesem Leben gehangen: mußte der Gott, dem es besser dünkte, daß es ende, nicht als der höchste und gewaltigste Herrscher dieser Welt erscheinen? — Ptolemaios hatte den Leichnam des großen Königs nach Ägypten geholt, um ihn in Alexandria beizusetzen[2]; wie sinnvoll, daß er dem ἥρως κτίστης seiner Stadt den Gott nahe wissen wollte, dem es das beste für ihn gedünkt hatte, daß er nicht mehr sei[3]. — Aber sein Name

---

[1] Usener, Götternamen 335f.; Dieterich, Mithrasliturgie 110ff.; vgl. Erman, Äg. Rel. 31, 101 und besonders 154ff.

[2] Strab. XVII 794C; Diodor XVIII 28, 2f.; Aelian, v. h. XII 64; Luk., dial. mort. 13; Arrian bei Phot. bibl. p. 70 Bekker. — Er scheint ihn zwar erst nach Memphis gebracht zu haben (Marm. Par. ed. Jacoby 196 zum Jahr 321/0; Pausan. I 6, 3), bis das Grab in Alexandria bereitet war; doch schwerlich hat, wie Pausan. I 7, 1 will, erst sein Sohn die Übertragung nach Alexandria vollzogen. Die Nachricht des Pausanias wird auf die unten Exkurs II charakterisierten Bestrebungen zurückzuführen sein.

[3] Bei der Annahme, daß der alexandrinische Gott von dem babylonischen nichts weiter übernahm als den Namen, wird man auch nicht mehr den Einwand erheben: „Die Einführung eines babylonischen oder überhaupt asiatischen Gottes wäre völlig zwecklos gewesen“ (F. W. von Bissing,

wäre trotzdem schwerlich gewählt worden, hätte nicht noch ein anderes Moment dabei mitgespielt: daß es möglich war, durch geringe lautliche Veränderung den Glauben zu erwecken, daß der Name des Sarapis nur die griechische Form des ägyptischen *wśr-ḥp* (Osiris-Apis) darstelle. So war die Möglichkeit gegeben, den Sarapis als einen ägyptischen Gott zu fassen und den Ägyptern die Meinung einzupflanzen, daß sie in ihm einen ihrer uralten Götter nur in neuer Form verehrten.

Und andererseits hat man es auch verstanden, den mit dem Namen Sarapis bezeichneten Gott den Griechen als einen griechischen darzustellen. Sein Bild zeigt es[1], und oft wird es in der Literatur hervorgehoben, wie verwandt er mit Pluton ist, und in der Legende, die seine Einführung aus Sinope erzählt, wird es sogar ganz ausdrücklich betont, daß er kein anderer sei als Pluton[2]. Und die Existenz einer so ausführlichen Erzählung, wie sie bei Tacitus und Plutarch vorliegt, ist nur dann zu erklären, wenn man sie zu einem besonderen Zweck absichtlich erdichtet hat: der Zweck war, den Sarapis aus griechischem Glauben herzuleiten.

Wir hören in der Legende von zwei Männern, die dem Ptolemaios bei Einführung des neuen Gottes zur Seite standen; sie werden wohl vielmehr die neue Religion auf seine Anregung gemeinsam geschaffen haben: der Eumolpide Timotheos aus Eleusis[3] und der Erzpriester Manetho von Sebennytos. Wie Manetho schwerlich verfehlt hat, in seinen Werken[4] den Sarapis aus Ägyptischem abzuleiten, so wird Timotheos, der unter Ptolemaios II die eleusinischen Mysterien nach Alexandria verpflanzte, der Verfasser der Legende sein[5].

Deutsche Literaturzeitung XXX no 27, 3. Juli 1909, Sp. 1709f.). — Die Meinung Lehmanns (B. ph. Wschr. 1898, 124ff.), der Übertragung des Gottes habe eine territorial-politische Absicht zugrunde gelegen, haben Amelung (*Revue arch.* 204 Anm. 2) und Kaerst (Gesch. d. hell. Z. II 1, 265 Anm. 3) gut zurückgewiesen.

[1] Michaelis *JHS* VI (1885) 294.

[2] S. auch Hesych: *Σάραπις . . . καλεῖται δὲ καὶ ὁ Πλούτων οὕτως.* Vgl. R. Wünsch, Sethian. Verfluchungstafeln, Leipz. 1898, 83. — Vielleicht besteht auch zwischen dem Wesen des babylonischen Gottes, dem Sterben das Beste dünkte, und dem chthonischen Charakter des Sarapis eine Beziehung.

[3] Vgl. Otto, Priester und Tempel II 269.

[4] Oben 56.

[5] Vgl. A. Dieterich, Verh. d. 44. Vers. d. Phil. S. 32.

Zu den hohen Gedanken von der Einheit alles Göttlichen mochten einige aufgestiegen sein; aber es waren nur wenige. Das Volk brauchte etwas Greifbares; es konnte keinen Gott denken, der überall sei, keinen Kult, der nicht irgendwoher gekommen wäre. Für jene Gebildeten haftete der Gott nicht mehr an seinem Bilde: für die unteren Schichten waren Gott und Bild identisch. Jene konnten einen Allgott schaffen, diese konnten ihn nur als einen ägyptischen oder einen aus der Ferne gekommenen begreifen: für sie erdachte der weise Priester die Legende von Sinope[1].

[1] Warum gerade Sinope Heimat des Sarapis wurde, ist Kap. IV, II 8 auseinandergesetzt. — S. ferner Exkurs II.

VIERTES KAPITEL

I. Sieben Übertragungslegenden

Libanios hat uns in der elften Rede folgende Kultlegende aus seiner Vaterstadt Antiochia aufbewahrt[1]: *Ἐν Κύπρῳ θεοὶ τιμώμενοι τὴν Κύπρον ἐξ ὅσουπερ ἦν κληρουχοῦντες οὗτοι τῇσδε τῆς χώρας ἐπεθύμησαν καὶ ἠπείγοντο μετοικεῖν. ἐμβαλόντες οὖν τὴν πόλιν εἰς χρείαν τοῦ Πυθοῖ μαντείου πείθουσιν τὸν Ἀπόλλω λύσιν μίαν τῶν δυσχερῶν ἀνελεῖν τὴν τῶν ἐν Κύπρῳ θεῶν ὡς ἡμᾶς μετοίκησιν. καὶ πέμπει δὴ δι' ὧν ἤλπιζε δράσειν τοῦτο ὁ βασιλεὺς εἰς τὴν νῆσον. ὡς δ' οὔτ' ἀφελέσθαι φανερῶς ἐνῆν οὔτε διορύξασι λαθεῖν, μηχανῶνται τοιόνδε τι· ἔφασαν βούλεσθαι κατ' ἴχνος τῶν αὐτόθι θεῶν δημιουργῆσαι τύπους. τῶν δὲ ἐφέντων φιλοπόνως νύκτα καὶ ἡμέραν ἕξεον, οἱ δ' ἱερεῖς ἀνεπαύοντο. τοῖς δημιουργοῖς δὲ πρὸς τοσοῦτον διηκριβώθη τὸ τῆς μιμήσεως, ὥστε τὰ μὲν ἀνασπάσαντες, τὰ δὲ ἀντικαταστήσαντες ἐνέβαινον εἰς τὰς ναῦς ἐν ὀφθαλμοῖς Κυπρίων, τὰ παλαιὰ μὲν ὡς νεουργὰ φερόμενοι, τὰ δὲ ἄρτι δεξάμενα τὴν τέχνην ἐν τῇ δόξῃ τῶν ἀρχαίων ἀφέντες. τοῦτο δὲ ἦν ἄρα οὐ τῆς τῶν ἀγαλματοποιῶν ἀρετῆς, τῆς δὲ τῶν θεῶν πρὸς τὸν ἔκπλουν ἐπιθυμίας, ὑφ' ἧς ἐνέθηκαν ταῖς χερσὶ τῶν δημιουργῶν πλέον τι τοῦ δυνατοῦ.*

Auf der folgenden Seite[2] lesen wir: *Ἡ . . . Ἶσις, τὸ βούκερων ἄγαλμα τὸ Αἰγύπτιον, ἀφεῖσα τὴν Μέμφιν δεῦρο μετοικίζεται κινήσασα μὲν ὀνείρασιν Σέλευκον τὸν ἀπὸ τοῦ Σελεύκου*

[1] Vol. I p. 306 f. R = I 2 p. 472 f. F. Das Ereignis fiel nach 306 R. Ende in die Regierungszeit Antiochos' II Theos (261—246).

[2] 308 R = 473 F.

τέταρτον[1] *εἰς τὴν ἑαυτῆς μετάπεμψιν, κινήσασα δὲ Πτολεμαῖον*[2] *εἰς ἕτοιμον τῆς Θεοῦ δόσιν, καὶ νῆες εὐτρεπεῖς, καὶ τὸ ἄγαλμα ἦγετο.*

Die *Acta Sanctorum*[3] berichten aus dem Leben der heiligen Maria Consolatrix (VIII. Jh.) folgendes: Als einst zu Verona infolge einer schon sieben Jahre dauernden Dürre heftige Hungersnot herrschte, ward jener heiligen Jungfrau im Traume die Offenbarung, erst dann wolle der Herr den ersehnten Regen senden, wenn die entführten Leiber der heiligen Märtyrer Firmus und Rusticus, die dereinst zu Verona gelitten hatten, wieder zurückgebracht würden. Maria teilt das Traumgesicht ihrem Bruder Anno, dem Bischof von Verona, mit, dem die gleiche Offenbarung geworden war. Nach Beratung mit Geistlichkeit und Bürgerschaft werden Leute zur Aufsuchung der Reliquien bestimmt; diese werden auch glücklich auf Istrien entdeckt, aber dort will man sie nicht ausliefern, wenn sie nicht mit Gold und Silber aufgewogen werden. Da sammelt Maria die nötigen Schätze, und als sie kommt, die Körper einzulösen, werden diese durch göttliches Wunder so leicht erfunden, daß nur ein kleiner Teil des Mitgebrachten nötig ist. Die Reliquien werden auf ein Schiff gebracht, aber die erbitterten Istrier verfolgen die Veroneser; da betet die Jungfrau, und auf ihr Gebet wird der Lauf des Schiffes so gewaltig beschleunigt, daß es die Verfolger bald aus den Augen verlieren. — Umgeben von der Geistlichkeit und dem ganzen Volke zieht Anno feierlich die Etsch abwärts dem Schiff entgegen, und mit großem Jubel wird die Schwester empfangen. Alle besteigen das Schiff, und sowie sie in die Stadt gelangen, öffnet der Himmel seine Schleusen und tränkt mit dem lang ersehnten Regen die durstende Erde.

Daß diese ganze Geschichte auf Erfindung beruht, ist in den *Acta Sanctorum*[4] selbst auseinandergesetzt.

---

[1] Seleukos II Kallinikos 246—226.

[2] Ptolemaios III Euergetes 246—222.

[3] (Joa. Bollandi) August. I 82 E ff.

[4] AaO. 81 C. Es wird da von J. B. Sollerius sehr wahrscheinlich gemacht, daß die Erzählung aus einem noch vorhandenen älteren einfacheren Bericht herausgesponnen ist, der nur folgendes enthielt: (*Firmus et Ru-*

Gregor von Tours erzählt in der Schrift *de virtutibus S. Martini*[1]: Der König Chararicus von Gallicien[2] war Arianer, wie auch alle seine Untergebenen; sein Sohn war schwer krank, und auch sein ganzes Volk hatte in hohem Maße unter der Lepra zu leiden. Da der König von den Wundern des heiligen Martinus gehört hatte, schickte er seine Getreuen mit reichen Geschenken[3] nach Frankreich an sein Grab und gelobte Katholik zu werden, wenn sie Heilung erlangten für sein Kind. Ihr Gebet war aber vergebens, weil der Vater noch Arianer war. Da baute dieser dem Heiligen eine wunderbare Kirche und versprach zu glauben, was die Priester sagten, wenn er gewürdigt werde, (für seine Kirche) Reliquien des heiligen Mannes zu bekommen. Wiederum gingen die Gesandten mit noch größeren Geschenken ab. Am Grabe des Heiligen angekommen, legten sie über seiner Ruhestätte ein Stück eines seidenen Mantels nieder, dessen Gewicht sich am anderen Morgen, wie sie gehofft, infolge der eingedrungenen heiligen Kraft bedeutend vermehrt hatte. Das zur Reliquie gewordene Stück ward nun unter großem Gepränge gehoben und zu Schiff gebracht, und obgleich kein Lufthauch die Segel schwellte, gelangte man doch in schneller Fahrt über das windstille Meer nach Gallicien[4]. Der Sohn des Königs eilte gesund dem Schiff entgegen, sein Vater bekehrte sich mit seinem ganzen Hause und die Krankheit wich aus dem Volke.

Im achten Jahrhundert lebte in den Niederlanden der heilige Gummarus. Als er starb, wollte man ihn in Em-

sticus), quorum corpora ablata sunt in maris insulis. Quando complacuit Deo regi invisibili, in te (Verona wird angeredet) *sunt facta renovata per Hannonem praesulem . . . Qui diu moraverunt Sancti tunc* (von Sollerius verbessert aus *non*) *reversi sunt, quorum corpora insimul condidit episcopus.* Vgl. AASS Aug. II 422 D—F, wo Hanno die in den Langobardenstürmen nach Triest gebrachten Leichname mit noch mehreren anderen kauft und nach Verona führt.

[1] *Monumenta Germaniae, Script. rer. Merov.* I 2, 594 ff. Ich verdanke die Stelle Herrn Dr. Weinreich.

[2] In Spanien. Der König wird sonst nirgends erwähnt.

[3] *Pensato . . . auro et argento ad filii sui pondus.*

[4] *Navigio prospero, sequente patroni praesidio, undis lenibus, temperatis flatibus, velo pendulo, mare tranquillo velociter ad portum Galliciae pervenerunt.*

blehem [1] beisetzen [2]. Aber da erschien der Heilige einer Nonne mit Namen Wrachthilt im Traume und wies sie an, dafür zu sorgen, daß sein Leib nach Lier übertragen werde. Da sie nicht gehorchte, erschien er ein zweites und drittes Mal, das letztemal ein sichtbares Zeichen seiner Anwesenheit zurücklassend. Die Nonne meldete nun ihre Gesichte, als man aber die Reliquien fortbewegen wollte, gelang es auf keine Weise, sie von der Stelle zu rücken, bis der Hirt des h. Gummarus kam, der in der von ihm selbst gebauten Kirche sein Gehilfe gewesen war; dieser vermochte sie sofort zu heben und zum Schiff zu tragen. Sowie sich der heilige Leichnam in dem Kahn befand, löste sich dieser von selbst vom Ufer und schwamm in größter Geschwindigkeit, ohne eines Ruders Hilfe und ohne Steuer an seinen Bestimmungsort.

Am Schlusse des deutschen Volksbuches von den vier Haimonskindern [3] wird erzählt, wie im Jahre 811 die eben zum Christentum bekehrten Dortmunder den Kölner Erzbischof um Reliquien bitten: „begerten vnder andern nur ein Glid oder sonsten etwas von dem H. Merteler S. Reinoldt, vnd verhieschen dem Bischoff sie wölten in seinem Namen vnd Gottes ehren eine schöne Kirch bawen lassen. Der Bischoff verweigert jhnen das, vnd sagte er müste den Cörper des H. Reinolts nicht zertheilen, sondern er muste jhn gantz zu Cölln behalten. Darnach ließ er die gantze Cleresey zusammen kommen, vnnd berhiete sich mit jhnen, was er denen von Dortmund möchte für einen Heiligen geben, der jhnen nützlich were. Wie sie sich also berhieten, erzeiget Gott durch ein Mirackel, daß jhnen der H. Reinolt am bequemesten were, dann der Sargk da er innen lag, stund vor der Kirchen, vnd zeyget an, daß er am nützlichsten were dem Volck, so am newlichsten bekehret weren zum Christlichen Glauben. Vnangesehen dessen so zweifflet das blinde gemuth der Menschen an dem, daß Gott an disem H. Mann angedeutet hat, vnd trugen jhn wieder in die Kirche, vnd solches geschahe zum dritten mahl, Zum letzten eröffnet der Herr jhre augen, vnd

[1] Bei Lier an der großen Nethe. [2] AASS Oct. V 687.

[3] Hgg. von Fridrich Pfaff, Freiburg i. B. 1887, 193 f. Von A. Dieterich notiert.

auch jhre hertzen, vnd bekenneten öffentlich, daß es der H. Reinolt were, der nach Dordtmundt solte geschickt werden, kam derhalben die gantze Cleresey wider zusamen, namen den H. Merteler Reinolt, vnd legten jhn gar wirdiglich in ein sondere darzu bestelte Kasse, vnd setzten jhn auff einen Karren, vmb nach Dortmund zuführen, wie der H. Leib mit dem Kasten auff der Karren war, fing der Karren an zu lauffen biß zu Dortmund zu, ohne einige pferd oder menschliche hülff, vnd bleib eben an dem orth still stehen, wo die Kirche von S. Reinolt hingebawet ist, wie noch heutigs tags daselbst zusehen."

Schließlich mag noch eine niederländische Legende erwähnt werden, über die Wolf (Beitr. z. deutschen Mythologie I 152) berichtet[1]: „Vor 500 Jahren stand in Antwerpen an der Stelle der jetzigen Kathedrale eine Kapelle mit dem Bilde von *'onze lieve vrouwe op't stocksken'* (*trunco seu stipiti arboris adfixa*) . . . . . Um 1348 wurde eine fromme Frau im Traume von der heiligen Mutter ermahnt, das Bild mit frischen Farben und Vergoldungen schmücken zu lassen. Als das geschehen, erschien die Jungfrau ihr abermals und gebot ihr, das Bild am folgenden Abend aus der Kapelle zu entführen. Die Frau folgte und trug das Bild trotz der Gegenwehr des endlich durch höhere Macht festgebannten Küsters mit sich auf ein nach Brüssel fahrendes Schiff, und dieses flog alsbald über die Wellen der Schelde und Senne[2] dahin *adverso quidem flumine, sed successo valde prospero* (*utpote manu virginea navim regente*) *adeo, ut omnes reliquas naves, quae dudum tamen eam praecesserunt, non tantum insequeretur, sed longe etiam praeverteret.* In Brüssel angekommen erzählte Beatrix Soetkens (so hieß die Frau) alles, was sie mit dem Bilde erfahren, und alsbald kamen die Edelsten der Stadt, der Magistrat und die Herzöge Johann III von Brabant und Heinrich von Limburg in feierlichem Zuge und holten das Bild ab zur Kirche Unserer lieben Frau auf dem Sandberg. Noch sieht man in der Kirche über

[1] Nach Wichmann *Brabantia Mariana* II 291.

[2] Die Senne war damals noch nicht schiffbar; schon das erweckt Bedenken gegen die Legende: Wolf aaO.

dem Südportal ein Schiff, worauf das Marienbild steht und vor demselben Beatrix kniet."

Die Ähnlichkeit der sieben eben betrachteten Erzählungen untereinander und mit den Berichten von der Einführung der Göttermutter, des Asklepios, des Sarapis springt in die Augen. Aufbau und Motive sind im wesentlichen dieselben. Irgend ein Übel oder eine Traumerscheinung als Anlaß; das Orakel, das die Weisung gibt; der Widerstand gegen die Auslieferung und die Überwindung dieses Widerstandes durch göttliche Hilfe; die wunderbare Fahrt; der feierliche Empfang und die Beseitigung des Übels: das sind die Hauptelemente, aus denen je nach den besonderen Umständen eine Auswahl getroffen wird. Es wird kein bloßer Zufall sein, daß die gleichen Motive in gleicher Funktion und Reihenfolge wie im Altertum auch im Mittelalter beisammen stehen, vielmehr wird vielfach antiker Einfluß für die Gestaltung dieser Erzählungen bedeutsam gewesen sein. Daneben muß man freilich die Möglichkeit offen lassen, daß sich manche Legende im Mittelalter aus einzelnen Motiven selbständig neu gebildet hat. Wie dem nun auch jedesmal sein möge, auf alle Fälle helfen uns diese mittelalterlichen Legenden die antiken Übertragungen besser verstehen und machen es uns nur noch wahrscheinlicher, daß wir es bei ihnen nicht mit historischen Vorgängen zu tun haben. Das wird uns zur Gewißheit, wenn wir bedenken, daß durch einen Zufall bei Libanios allein aus Antiochia die Spuren von vier solchen Übertragungsgeschichten erhalten sind[1], daß also diese Art von Erzählungen sehr verbreitet gewesen sein muß. So sind die in den drei ersten Kapiteln behandelten Translationsgeschichten nur wenige von vielen des gleichen Typus: es sind Legenden, gedichtet in der alten Zeit aus demselben Drange heraus, der ein Jahrtausend später noch wirksam war und noch immer Reliquienübertragungen dichten ließ, aus dem Bestreben, dem heiligen Leib, dem heiligen Bild, das man anbetete, durch den Glanz einer wunderbaren Herkunft aus weiter Ferne höheren Ruhm und höhere Würde zu verleihen.

[1] S. außer den oben ausgeschriebenen unten 104 f.

Dichtungen also sind es. — Aber wann wäre je eine Kultsage allein das Kind der freien Phantasie?

II. Die Epiphanie und die Kultübertragung

Wenn in dem Gläubigen das Nachdenken erwacht und er auch bei dem, was er verehrt, beginnt nach einem Woher zu fragen, so ist die Notwendigkeit einer Antwort gegeben, wenn nicht der Glaube gefährdet werden soll. Aber der Gläubige gibt sie sich selbst und er schafft Mythen, die erzählen, wie die altertümlichen Götterbilder, die man nicht selbst unter den Händen bekannter und gefeierter Künstler hatte entstehen sehen, einst ins Land gekommen waren. Das konnte auf verschiedene Arten geschehen sein. — Da aber ursprünglicher Glaube Bild und Gott nicht trennt, in dem Bilde vielmehr den Gott gegenwärtig schaut[1], so ist es nur natürlich, daß man die Ankunft des heiligen Bildes auch in denselben Formen denken konnte, wie die Ankunft des Gottes überhaupt, als er zum ersten Male bei den Menschen erschien: in den Formen der Epiphanie[2].

Glaubte man den Gott aus dem Himmel zur Erde herabgestiegen, so erzählte man von Bildern, die vom Himmel gefallen waren, und es gab viele solche *ἀγάλματα διοπετῆ*[3]; glaubte man ihn aus der Meerestiefe aufgetaucht, so dichtete

---

[1] Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte 980 ff.; sonst statt vieler Zitate nur eines: Radermacher, Festschr. für Gomperz 197 ff.

[2] Usener, Sintflutsagen 134 ff. 105.

[3] Gruppe 774 Anm. 2. 87; von Dobschütz, Christusbilder (Texte und Untersuchungen zur altchristl. Literatur hgg. von O. v. Gebhardt und A. Harnack XVIII, NF III) 1 ff. Vgl. auch oben S. 11 mit Anm. 2. — Gruppe (aaO.; vgl. 821 Anm. 2 Sp. 2) hat schwerlich recht, wenn er (wie auch Dobschütz 14. 24) glaubt, daß ursprünglich nur Meteorsteine *διοπετεῖς* genannt wurden und erst später diese Auffassung auch auf künstliche Götterbilder übertragen wurde (vgl. Usener aaO. 104). — Vielleicht hat bei dem Glauben an die *ἀγάλματα διοπετῆ* auch die Vorstellung mitgewirkt, daß eines Gottes Hand das Bild gefertigt und den Menschen durch die Luft herabgesandt habe; das wäre dann eine analoge Erscheinung zu den sogenannten Himmelsbriefen, die es auch im Altertum gegeben hat: A. Dieterich Hess. Blätter f. Volkskunde I (1902) 19 ff.; O. Weinreich, Archiv f. Re-

man, wie ein Bild an die Küste geschwommen oder sich im Fischernetz gefunden habe[1].

Wir können unter den Motiven, aus denen unsere Übertragungslegenden aufgebaut sind, gleich eine ganze Gruppe ablösen, die aus dem Epiphanieglauben und der Epiphaniefeier stammen oder sich durch Übernahme dieser Vorstellungen folgerichtig entwickelt haben. Glaube und Feier sind dabei ununterscheidbar ineinander geflossen und haben zusammengewirkt, wie wir bald sehen werden[2].

1. Da ist vor allem das Schiff mit seiner wunderbaren Fahrt. In drei Tagen legt Sarapis den Weg von Sinope nach Alexandria zurück, eine Reise, die sonst wohl bei günstigem Winde an die vierzehn Tage erforderte[3]. Asklepios braucht von Epidauros nach Italien zweimal drei Tage[4]; das ist zwar

ligionswiss. X (1907) 566f. Über moderne Himmelsbriefe zuletzt B. Kahle, Alemannia, Dritte Folge I (1909) 22.

[1] Nach einem *λόγος Λέσβιος* (Pausan. X 19, 3; Euseb., pr. ev. V 36, 233) zogen Fischer bei Methymna auf Lesbos ein fremdartig aussehendes *πρόσωπον* aus Ölbaumholz aus dem Meere; auf Anfrage beim delphischen Orakel ward befohlen, den Dionysos Phallen zu verehren (Lobeck, Agl. 1086f.; Usener, Sintfl. 105. 162f.; S. Reinach *Bull. corr. hell.* VII 40; Imhoof-Blumer, Zeitschr. f. Numism. XX 1895, 285; Höfer, Roschers Lex. d. Myth. III 2243f.). — Vgl. Pausan. VII 21, 10: In Patrai *ἱερά ἐστιν Ἀφροδίτης· τὸ δὲ ἕτερον τῶν ἀγαλμάτων πρότερον ἢ κατ' ἐμὲ ἁλιεῖς ἄνδρες ἀνείλκυσαν ἐν δικτύῳ.* — Usener hat selbst betont, daß Dionysos „nach überwiegender griechischer Vorstellung während des Winters im Wasser" ist (Sintfl. 179; vgl. Rhein. Mus. LIII 1898, 373. 376): also läßt sich die Legende vom methymnäischen Phallen einfacher erklären, als Usener 163 tut. — Natürlich konnte die Sage von dem meerentstammten Bilde, in irgend einem Kult erwachsen, beliebig auf andere Götter übertragen werden.

[2] Wenn im folgenden öfters parallele Züge aus Heiligenlegenden herangezogen werden, so soll damit nicht gesagt werden, daß ihre Ähnlichkeit mit den antiken Motiven immer aus dem Einfluß des Altertums erklärt werden müßte. Dieser wird hier und da gewirkt haben — wann ist unmöglich zu sagen; aber auch mittelalterliche Neuschöpfungen können uns die Typik der antiken Motive erkennen helfen.

[3] Friedländer, Sittengesch. II[5] 25.

[4] Auch sonst spielt die Dreizahl in der Asklepios- und Sarapisgeschichte eine Rolle: drei Tage braucht die Schlange vom epidaurischen Asklepieion bis zum Schiffe, drei Tage weilt sie im Hof des Tempels von Antium und drei Jahre dauert es, bis sich Scydrothemis zur Auslieferung des Sarapis bestimmen läßt, s. oben S. 33. 49.

nicht zu wenig, wenn wir Ovids Angaben genau nehmen und die sechs Tage von Epidauros bis zum lacinischen Vorgebirge rechnen[1]: in der ursprünglichen Legende des römischen Asklepieions waren die zwei mal drei Tage gewiß von Epidauros bis nach Rom gerechnet[2].

Unzählige Male begegnet die Wunderfahrt in den Heiligenlegenden[3]. In einer halben Stunde gelangt nach einer der über S. Jago di Campostella berichtenden Versionen der Leichnam des h. Jacobus von Joppe über das ganze Mittelmeer nach Spanien[4]; große Schnelligkeit erreicht auch in den verschiedensten Wendungen der Sage das Schiff der h. Ursula[5], und noch im Jahr 1717 fährt ein von Türken verfolgtes Schiff mit den Reliquien der h. Rosalie infolge eines von Gott gesandten Unwetters in vier Stunden von Tunis nach Neapel[6]. — Als im neunten Jahrhundert die Gebeine des h. Bartholomäus von Lipara nach Benevent gebracht wurden, entrann das Schiff nur dadurch den Verfolgern, daß sich auf göttliches Geheiß der Wind, der beide trieb, teilte, diesen entgegenblies und jenem große Geschwindigkeit verlieh[7]. — Das Schiff mit der Leiche des Abts Otmar von St. Gallen bleibt im ärgsten Unwetter auf dem Bodensee unversehrt, ja unbenetzt vom Regen — sogar die Kerzen neben dem heiligen Leichnam brennen weiter — und mühelos überwindet es Sturm und Wogendrang[8]. — Aber nicht nur gött-

[1] Vgl. Friedländer II[5] 22.

[2] Darauf weist der Umstand, daß Ovid für die Fahrt längs der italischen Küste keine Zeitangabe mehr macht. Daß er die Angabe der zweimal drei Tage aus seiner Vorlage übernahm, im übrigen aber die Schilderung aus seinen eigenen Reiseerinnerungen belebte, scheint mir aus der Erwähnung des lacinischen Vorgebirges hervorzugehen: ein Schiff, das von der Ostseite des Peloponneses kommt, passiert dieses gar nicht, wohl aber ist es auf dem gewöhnlichen Reiseweg von Attika nach Italien, der über den Isthmos und durch den korinthischen Busen führt (Friedländer II[5] 22), der erste Punkt Italiens, der erreicht wird.

[3] S. oben 83 ff.

[4] R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgesch. (Braunschweig 1883/4) II 2, 223 Anm. 1; Usener, Sintflutsagen 136; vgl. AASS Febr. I 6 C.

[5] Schade, Die Sage von der heiligen Ursula 28, 31 f., 52, 69.

[6] AASS Sept. II 368 E f.

[7] AASS Aug. V 61 A.

[8] *Monum. Germaniae, Script.* II 44 cap. 7 f. = Geschichtschreiber deutscher Vorzeit 2. Ges. Ausg. XII 69 f.

liche Kraft, auch böse Künste vermögen solche Wunderfahrt zu bewerkstelligen: im sechsten Jahrhundert fertigt in Sizilien ein Magier Heliodorus aus einem Lorbeerzweig ein Schiff, auf dem er ohne menschliches Zutun in einem Tage nach Byzanz gelangt[1].

Neben der Schnelligkeit ist es oft diese geheimnisvolle Bewegung ohne menschliche Hilfe, die die Fahrt verklärt. Auf einer *σχεδία ξύλων* ward das Kultbild des Herakles zu Erythrai von Tyros her in die Nähe der Stadt getrieben[2]. — Ohne Ruder und Steuer gelangen die h. Mummolinus und Bertinus ans Land[3], und das Schiff mit der Leiche der h. Restituta treibt von selbst an der Insel Aenaria bei Campanien an[4]. — Ähnlich gelangt der Leichnam des unter Nero hingerichteten h. Torpes[5] nach Lusitanien: um ihn auf ehrlose Weise im Meer zu versenken, hatte man ihn in ein schadhaftes Schiff gesetzt, aber dieses blieb wider Erwarten über Wasser — auch das ein Zug, der sonst noch wiederkehrt[6]. — So verstehen wir nun, warum Ptolemaios Soter (nach Eustathios) das Schiff, welches ihm den Sarapis bringen soll, *τηράλλως* ins Meer sendet: der Gott wird es schon zum rechten Ziele leiten.

Sehr oft erscheinen auf diese geheimnisvolle Weise Schiffe, um Reliquien, Heilige, Pilger und überhaupt fromme Menschen über Flüsse zu setzen[7]. Von da ist nur noch ein Schritt bis dahin, daß man das Fahrzeug seine Last auch stromaufwärts gegen Wind und Wellen tragen läßt[8]. Als die Leichname

---

[1] AASS Febr. III 225B. Vgl. das Wunder des h. Raimund (AASS Jan. I 411f.), der auf seinem Mantel übers Meer fahrend in 6 Stunden 160 Meilen zurücklegt.

[2] Paus. VII 5, 5.

[3] AASS Sept. III 399D = 409C.

[4] AASS Mai IV 24Cf.

[5] AASS Mai IV 9E.

[6] AASS Mai III 578Cf. (vgl. Sept. I 214f.).

[7] Nur wenige Beispiele: AASS Febr. I 517F; 554B; März I 111E; 115C; Mai I 280E; II 302E; Juni II 1024A; 1036D; Juli VI 208A; 278E; 330B; 337A.

[8] S. oben 86. — Daß die Fahrt gegen die Strömung des Flusses ging, wird auch in der Göttermutter- und Asklepios-Legende verschiedentlich hervorgehoben: Ov., fast. IV 298. 327; Sil. Ital. XVII 44f.; Ov., met. XV 732; Auct. de vir. ill. XXII.

der durch Domitian getöteten Märtyrer Philemon, Apollonius, Arianus u. a. den Nil hinauffahren, schlafen die Schiffer; kein Ruder und kein Steuer wird berührt, und erst am Ort ihrer Bestimmung, in Antinous, weckt eine göttliche Stimme die Ruhenden [1]. — Der tote h. Lubentius [2] fährt erst die Mosel hinab, dann den Rhein und die Lahn aufwärts bis nach Dietkirchen. — Ganz hübsch liest sich, wenn man so die alten Motive immer wiederkehren sieht, der Bericht über die Fahrt des irischen Heiligen Lomanus [3]: *O signum hactenus inauditum et incompertum! Navis nemine gubernante contra fluvium et ventum ad votum viri Dei velificavit et ab ostio Boinn fluminis* (Boyne) *usque ad Athtrym cursu prospero illum transvexit.* — So wird der Leichnam des h. Maternus den Rhein hinaufgefahren [4], ebenso der der h. Adelheid [5], der des h. Emmeram die Donau [6], des h. Titianus die Livenza [7], des h. Melanius die Vilaine nach Rennes [8]. — Die gleiche Wunderkraft wird aber auf der Loire auch einem ungerechterweise von Zollbeamten angehaltenen Lastschiff zuteil: natürlich ist es nach einem Kloster bestimmt [9].

Es befremdet uns nicht, das Motiv des geheimnisvoll bewegten Schiffes, das auch im Glauben anderer Völker wiederkehrt [10],

[1] AASS Mart. I 756 D. Die schlafenden Schiffer kehren auch wieder bei einer schnellen Fahrt des h. Fructuosus: AASS Aug. V 109 D (vgl. auch Mart. I 115 C).

[2] AASS Oct. VI 202 f.; Usener, Sintfl. 136 f. [3] AASS Febr. III 14 A.

[4] AASS Sept. IV 392 D; Liebrecht zu Gervasius von Tilbury 149 f.; *Gesta Trevirorum* I 40 f.; Usener, Sintfl. 137. [5] AASS Febr. I 719 ff.

[6] AASS Sept. VI 481 C; Usener, Sintfl. 137.

[7] AASS Jan. II 31. [8] AASS Jan. I 332.

[9] AASS Mart. III 306 D E. — Weitere Beispiele von Wunderschiffen bei Delehaye *Les légendes hagiographiques* (Brüssel 1905) 34; M. F. de Mély *L'image du Christ du Sancta Sanctorum et les reliques chrétiennes apportés par les flots, Mémoires de la société nationale des antiquaires de France VII. série, tome III (mém. 1902)* Paris 1904, 114 f. 124 f.

[10] Waser, Charon 3; Usener, Sintfl. 126 f. und 216 f. mit der dort in den Anmerkungen zitierten Literatur. Darunter besonders Prokop, b. G. IV 20 p. 568 ed. Dind.: Die Schiffer, welche die Seelen nach Brittia überfahren *μίαν ἐρέσσοντες ὥραν ἐς τὴν Βριττίαν καταίρουσι· καίτοι ταῖς ἀκάτοις ἡνίκα ταῖς αὐτῶν ἰδίαις ναυτίλλονται, οὐχ ἱστίοις χρώμενοι, ἀλλ' ἐρέσσοντες ἐς νύκτα τε καὶ ἡμέραν μόλις ἐνταῦθα διαπορθμεύονται.* Sehr schnell ist auch die Rückfahrt der Seelenschiffe auf dem Rhein: Grimm, D. Myth. II[3] 791 f.; Schade, Sage von der h. Ursula 124.

in den antiken Kultübertragungen zu finden[1]. Da ist es das alte Wunderschiff, das den Gott hinträgt übers weite Meer, wenn er kommt, die Einkehr zu halten bei seinen Gläubigen. Kein Ruder treibt es an und kein Steuer gibt ihm die Richtung: des Gottes Gegenwart allein[2] leitet es sicher zum Ziele. So glaubte und so schaute man die jährliche Epiphanie vor allem des Dionysos[3], so erzählte der homerische Hymnus auf den pythischen Apoll[4] des Gottes An-

[1] Wenn in den mittelalterlichen Translationen das Wunderschiff so besonders häufig ist, so wird das in vielen Fällen gewiß auf Einwirkung der antiken Übertragungslegenden zurückzuführen sein. So wird nach den angeführten Beispielen niemand mehr mit Wolf 153 die Brüsseler Legende (oben 86f.) als germanisch in Anspruch nehmen wollen. Seine Erklärung aus der nun wieder ins Wasser gekommenen *terrea navis* des heidnischen niederländischen Kultgebrauches (vgl. Schade, Sage v. d. h. Ursula 99) ist auch gar zu künstlich: „da die Senne früher nicht schiffbar war . . . so muß, da das Schiff nicht weggedacht werden kann, dies zu Lande sich bewegt haben, die Legende folglich auf einer Sage beruhen, derzufolge die Maria einst ersetzende Göttin auf einem Schiffe thronte oder thronend gedacht wurde, welches im Lande umfuhr, aber wohl auch im Wasser sich bewährte“ (vgl. auch S. 155). — Gewiß hat die altheidnische Sitte der Schiffsumzüge den Boden bereitet für Legenden wie die erwähnte, und nicht umsonst häufen sich diese in den Niederlanden in so auffallender Weise (oben 84f., 86f., unten 100f.). Weil man die heidnischen Umzüge nicht verdrängen konnte, so suchte man sie einzuordnen in den christlichen Glauben, indem man ihnen die Legende von dem längst christianisierten antiken Wunderschiff zum Hintergrund gab.

[2] Daß es allein die Gegenwart des Göttlichen ist, die das Wunder bewirkt, ist sehr deutlich in der Erzählung AASS Juni I 241 B, nach der ein durch widrigen Wind an der Einfahrt in den Hafen gehindertes Schiff sich bewegt, sobald der h. Nicolaus Peregrinus es bestiegen.

[3] Usener, Sintfl. 115ff. Nilsson, Arch. f. Rw. 1908, 399ff. — Das Motiv ist verwertet im homerischen Hymnus auf Dionysos (VII) 26. 33ff. — So schaut man auch jetzt noch in Griechenland die Epiphanie Christi: am Weihnachtsabend führen Kinder „ein oft mit großem Geschick aus Holz oder Pappe aufgebautes Schiff — in neuerer Zeit gewöhnlich ein Panzerschiff — mit sich, das mit rauchenden Schloten, in den Nachtstunden durch aufgesetzte und durchscheinende Lichter einen ganz eigenartigen Eindruck macht“. A. Struck, Die Zwölften in Griechenland, Heidelberger Tageblatt, 30. Dez. 1908 (no 305).

[4] 227 (405)ff.; vgl. Orion 47, 2ff. Sturz; Sog. Etymol. Magn. 255, 22ff.; Tzetz. z. Lyk. 208 (Scheer II 97, 31ff.). — Mag auch die ursprüngliche delphische Legende nur von dem in Delphingestalt vorausschwimmenden

kunft in Delphi[1]: was Wunder, daß man sich die Neueinrichtung eines Kultes, die doch auch die Epiphanie des Gottes war in einem Lande, das ihn bis dahin noch nicht gekannt, gern so dachte, als sei der Gott auf seinem Wunderschiff dahin gelangt?[2] Aus dem Epiphanieglauben erklärt sich auch der von Ovid in der Asklepiosgeschichte Vers 693 f. erwähnte Zug, daß das Schiff die Schwere des Gottes empfindet: *οὐδὲ φέρειν δύναταί μιν νηῦς εὐεργής* heißt es im homerischen Dionysoshymnos v. 18 von dem Gotte[3].

2. Bei Umführungen des Gottes im Kultbrauch und bei tatsächlichen Übertragungen mußte oft an Stelle des Schiffes der Wagen treten[4]. So ist es natürlich, daß sich auch bei

Gott gewußt haben (Usener, Sintfl. 146, s. u. 97 Anm. 1), so ist die Wunderfahrt des Schiffes doch nicht bedeutungslos; wir haben es mit einer Doppelung zweier gleichwertiger Epiphaniebilder zu tun (Usener 185).

[1] Verschiedene Spuren lassen ahnen, daß die Vorstellung der Epiphanie zu Schiff auch für andere Götter geläufig war. Saturn gelangt im Schiff tiberaufwärts nach Rom: Ov., fast. I 233 ff.; Usener, Sintfluts. 127. — Im Jahre 79 n. Chr. kam in Puteoli der Gott [*Ἥλ*]*ιος Ἀφετηνός* zu Schiffe an: *Notizie degli scavi* 1891, 167 f. Vgl. Cagnat und Berger *Acad. des inscr. et belles-lettres, Comptes rendues* 1901, 192 ff. (ich verdanke den Hinweis Herrn Dr. Weber). Auch die Marica von Minturnae soll ihren Namen nach einem demnächst im Arch. f. Rw. von F. Boll herausgegebenen Text haben *quia mari venerat.*

[2] Tacitus, Germ. 9 sagt von einer Suebengöttin, die er der Isis gleichsetzt: *Unde causa et origo peregrino sacro, parum comperi, nisi quod signum ipsum in modum liburnae figuratum docet advectam religionem.* Das ist doch so zu verstehen, daß ihm das Schiff des deutschen Kultes als das Charakteristikum einer eingeführten Religion erscheint. Er kennt also Schiffe als Gegenstand der Verehrung aus Kulten, die aus der Ferne gekommen sein wollen (vgl. das Schiff der Göttermutter oben 7 Anm. 4), denn Kap. 2 sagt er: *Ipsos Germanos indigenas crediderim . . . quia nec terra olim, sed classibus advehebantur, qui mutare sedes quaerebant.* — Die Auffassung von Wolf, Beitr. z. d. Myth. I 159, welcher glaubt, daß Tacitus in dem schwäbischen Schiff das *navigium* der Isis wiedererkenne und die Göttin wirklich für die im römischen Reich verehrte Isis halte, scheint mir unrichtig, weil Tacitus ausdrücklich angibt, *causa* und *origo* des Kultes nicht zu kennen.

[3] Oben 93 Anm. 3. — Vgl. Herakles im Kahn des Charon, E. Norden im Kommentar zu Vergil Aen. VI 412 ff. (S. 232).

[4] Usener, Sintflutsagen, s. ebendort das Register 276; *ἄγειν ἐφ' ἅρματος* scheint für Kultübertragungen typisch zu sein: A. Koerte Ath. M. XXI (1896) 317.

ihm die gleichen Wunderkräfte wie beim Schiffe äußern. Beide Bilder sind auch in dieser Hinsicht gleichwertig[1]. So läuft der Karren mit der Leiche des h. Reinold ohne Pferde oder menschliche Hilfe nach Dortmund[2]. Von dem schottischen Heiligen Irchardus heißt es[3]: *Deinde ministri eiusdem Viri sancti, sicut eis iussum fuerat, corpus exanime in biga rotarum levaverunt. Quo facto biga cum corpore ultro et sponte nullo movente se ultra Dee fluvium in satis notabili distantia, ubi nunc insignis ecclesia, quae Kinkardin*[4] *dicta construitur, movebatur ac ibidem immobilis permansit. Demum corpus de praefata deponentes biga, ibidem digno cum honore dederunt sepulturae, quod in praesens usquequo requiescit.* — In gleicher Weise fährt ein Wagen den toten h. Ladislaus von selbst nach Wardein[5].

Häufiger begegnen Wagen, die zwar bespannt sind, deren Zugtiere aber sich selbst überlassen bleiben und durch göttliche Führung an den Ort gelangen, wo der Heilige begraben werden will. — Als wiederum ein Streit um den Leichnam des h. Titianus entbrannte, der schon früher durch seine Fahrt die Livenza aufwärts einen ähnlichen Zwist entschieden hatte[6], geschah folgendes: *Vitulus cum matre vehiculo iungitur et corpus superponitur et quo vellent abire dimittuntur. Qui ipsum ad civitatem Cenetensem* (Ceneda) *deduxerunt ibique substiterunt.* — Ebenso wird der h. Werenfrid nach seinem Tode von Westervoert (am Niederrhein) nach Elst durch ein Schiff von selbst übergesetzt und dann durch ein Gespann von Kühen *absque humana directione* weitergeführt[7]. — Ein Presbyter, der den Leichnam des h. Theodotus gefunden hat, macht die Wächter, die seine Entführung verhindern sollen, betrunken, lädt die Leiche einer Eselin auf und läßt sie diese tragen wohin sie will[8]. — Als der Wagen mit der Leiche des h. Salvius trotz gewaltiger

[1] Neben dem Sonnenschiff und Sonnenbecher steht im griechischen Glauben der Sonnenwagen; in der Bretagne entspricht (Grimm, Deutsche Mythol. II[3] 793) dem Seelenschiff auch ein Seelenwagen. Siehe außerdem Usener, Sintfl. 157. [2] Oben 86. [3] AASS Aug. IV 773F.

[4] Am River Dee bei O'Neil (Aberdeen).

[5] Im ungarischen Comitat Süd-Bibar. — AASS Juni V 318EF.

[6] AASS Jan. II 31 (oben 92). Ein schönes Beispiel für die Gleichwertigkeit von Schiff und Wagen! [7] AASS Aug. VI 100ff.

[8] AASS Mai IV 155C.

Anstrengungen nicht von der Stelle zu bringen war, überließ man die ziehenden Rinder sich selbst; diese brachten ihn dann mit großer Schnelligkeit nicht zu der Kirche, in welcher man ihn ursprünglich hatte begraben wollen, sondern zu einer anderen, die dem Märtyrer besonders lieb gewesen war[1]. — Ein ähnliches Gespann spielt in der Notburgasage des Neckartales wie Tirols eine Rolle[2]. „Zwei schneeweiße Stiere, die noch kein Joch auf dem Nacken gehabt, trugen sie über den Fluß (den Neckar), ohne die Hufen zu benetzen, und die Glocken in den naheliegenden Kirchen fingen von selbst an zu läuten. So ward der Leichnam zur St. Michaels-Kapelle gebracht und dort begraben." — Als sich die beiden Gemeinden Casale und Biandrate (bei Vercelli) um den wiedergefundenen Leichnam des h. Serenus[3] stritten, riet ein frommer angesehener Mann, *(ut) bini iuvenci iugo nondum assueti, unus ex Blanderate, alter ex Casali Beltramo, plaustro iungerentur ac nullo eos ducente vel agente quo ipsis luberet sacrum corpus vehendum permitteretur.* So geschieht es, und die des Joches völlig ungewohnten Tiere ziehen den Wagen friedlich nach Biandrate

Wir werden wohl auch diese wunderbar geleiteten Gespanne[4], nicht nur die von selbst bewegten Wagen mit dem geheimnisvoll bewegten Schiff in Parallele stellen dürfen; hierfür sprechen besonders die beiden ersten Beispiele. Gewiß kommt aber daneben auch in allen Fällen die Bibelstelle 1. Sam. 6, 7 ff. in Betracht, wo erzählt wird, wie die von den Philistern entführte Bundeslade durch zwei sich selbst überlassene junge säugende Kühe, auf die noch kein Joch gekommen ist, den Israeliten zurückgebracht wird[5].

---

[1] AASS Juni V 202 f.

[2] Grimm, Deutsche Sagen I[3] 232; vgl. 233 und 231; W. Glock, Notburga (Karlsruhe 1883) 43. 55; AASS Sept. IV 710 D, 712 D F, 723 D ff., 725 f. 727 C.

[3] AASS Aug. I 160.

[4] Weitere Beispiele: AASS Mai VI 160 F; VII 780 F; Aug. VI 481 A ff.; 732 C (740 E, 742 D, 743 B, 751 F); Oct. XII 544 A; Günter, Legendenstudien (Köln 1906) 155 Anm. 5; Delehaye *Les légendes hagiographiques* (Brüssel 1905) 36; Pitré *Delle feste patronali in Sicilia, Biblioteca delle trad. pop. Siciliane* vol. XXI (Turin-Palermo 1900) XX ff.

[5] Beim h. Facundinus, AASS Aug. VI 481 A ff. und Werenfrid (ib. 103 F) wird ausdrücklich auf dieses Vorbild hingewiesen.

3. Aber die Gottheit bedarf nicht immer des Gefährtes, wenn sie der Menschheit erscheinen will. Besonders wenn sie in einem Tiere wohnend gedacht wird, ist es natürlich, daß ihr ungehinderte eigene Bewegung zukommt. Das Motiv spielt im Epiphanieglauben eine Rolle und kehrt darum auch in den Kultübertragungen wieder. Wer erinnert sich nicht sofort des Apollon Delphinios, der den Kretern voranschwimmt?[1] — Alljährlich kommt in Byblos das Haupt des Osiris aus Ägypten θείῃ ναυτιλίῃ angeschwommen[2]. — Bewegungsfreiheit, wenn auch in beschränktem Umfange, hat auch die Asklepiosschlange: sie verläßt in Antium wie in Rom nach Belieben das Schiff der römischen Gesandten[3], nicht anders die Schlange von Epidauros Limera[4]. Wie vom Schiffe ans Land, so begibt sich dann auch die Gottheit vom Land an Bord: daß dies der Sarapisstatue[5] ebensogut möglich ist, wie der Schlange in Epidauros und Antium[6], ist uns nicht weiter verwunderlich, wenn wir bedenken, daß die Vorstellung von wandelnden Götterstatuen auch sonst im Altertum verbreitet war[7]. Ja, diese Kraft haben die alten Bilder bis in unsere Tage bewahrt: als die Statue der eleusinischen De-

---

[1] Plut., soll. an. 36; Orion p. 46, 22 St.; sog. Etym. Magn. p. 255, 17; Tzetz. z. Lyk. 208 (Scheer II 97 Z. 24). Wie die erwähnte Plutarchstelle (oben 50 mit Anm. 3) zeigt, ist das Motiv dann auch in die Sarapislegende verflochten worden. Vgl. auch sog. Etym. Magn. 358/359; Usener, Sintfl. 146; oben 93 Anm. 4. — Ähnliche weisende Tiere bei L. Hopf, Tierorakel und Orakeltiere, Stuttg. 1888, 245.

[2] Lukian, de dea Syr. 7; R. Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta, Teubner 1902, 22 ff.

[3] Ov., met. XV 720 ff. 742 ff.; Liv. per. XI; Val. Max. I 8, 2; Vir. ill. XXII.

[4] Paus. III 23, 7. — Wie in diesen Sagen alter Epiphanieglaube zugrunde liegt, so auch in der altnordischen Sitte, bei Neugründungen in der Nähe der Küste dem Schiffe ein Götterbild vorauszusenden und so den Punkt zu bezeichnen, wo die Gottheit wohnen will: R. M. Meyer, Arch. f. Rw. XI 1908, 323; Liebrecht, Zur Volkskunde 404.

[5] Tac., hist. IV 84. [6] Ov., met. XV 685 ff.; 723 ff.

[7] Der Glaube an diese Fähigkeit läßt sich schon erschließen aus der Sitte, Götterbilder zu fesseln: Lobeck, Agl. 275; Gruppe 982 Anm. 2. Die Statue der Göttermutter in Rom (Cass. Dio XLVIII 43, 5 f.) und die des Eunostos in Tanagra (Plut., qu. Gr. 40) begeben sich von selbst zum Bade ins Meer.

meter, die von den Bewohnern jener Gegend noch immer als eine Schutzgottheit ihrer Felder verehrt wurde, durch die Franzosen von ihrem Standort entfernt ward, kehrte sie in der Nacht von selbst wieder dahin zurück[1].

Auch Reliquien und Heiligenbilder[2] zeigen es in gleicher Weise, wo sie Verehrung finden wollen. Drei heilige Jungfrauen, deren Leiber im zwölften Jahrhundert der Abt von Folckenrode in Thüringen aus Köln übertragen hatte, kehren, als ihr Kult vernachlässigt wird, von selbst nach Köln zurück[3]. — Der Leichnam des h. Leo in St. Lyé bei Troyes bewegt sich aus eigener Kraft zu der Kirche, darin er ruhen will[4]. — Der Sarg des h. Reinold zu Köln begibt sich zum Zeichen, daß er nach Dortmund gebracht werden solle, dreimal vor die Kirchentüre[5]. — Nachdem die h. Tygria[6] zwei Jahre lang in Alexandria um Reliquien Johannes' d. T. gefleht hat, entfernen sich diese schließlich im dritten Jahre[7] auf wunderbare Weise aus dem Grabmal, so daß die Heilige sich ihrer bemächtigen kann. — Ein Marienbild der Stadt Werl in Westfalen, das nach Soest entführt worden ist, kehrt zur Nachtzeit an seinen alten Platz zurück; in gleicher Weise vermag die Madonna von Kevelaer zu wandern[8]. — Die heilige Anna vom Schwändelberg bei Trub (Canton Bern) wandelt nicht weniger als sechsmal nach dem Ort, wo jetzt ihre Kapelle steht[9], und ganz ähnlich strebt in Aigen ein auf dem Inn schwimmendes Holzbild des h. Leonhard, so oft es auch ins Wasser geworfen wird, immer wieder ans Ufer, bis es auf-

---

[1] B. Schmidt, Rh. M. XXXI (1876) 278 Anm. 2.

[2] Das Motiv des belebten Bildes spielt ja bekanntlich auch in Gottfried Kellers Sieben Legenden eine Rolle. Weitere Literatur bei Radermacher, Festschr. f. Gomperz 198 ff. S. auch O. Weinreich, Antike Heilungswunder, RGVV VIII 1, 145 f.

[3] AASS Oct. IX 249 A; vgl. S. Aventinus AASS Febr. I 480 D; S. Maria di Cervello AASS Sept. VII 175 B f.

[4] AASS Mai VI 74 F; vgl. h. Landrada AASS Sept. V 596 B ff. 611 A ff.; h. Aldericus AASS Febr. I 924 B/C.

[5] Oben 85.

[6] AASS Juni V 74.

[7] Vgl. oben 89 Anm. 4.

[8] Radermacher, Festschr. f. Gomperz 198.

[9] Lütolf, Sagen, Bräuche und Legenden aus den fünf Orten Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug, Luzern 1865, 531 f.

genommen und ihm zu Aigen die erste Kirche erbaut wird [1]. — Ins Meer geworfene Leichname von Heiligen werden oft in wunderbarer Weise ans Land gespült [2]; ein Marienbild in Bernried am Starnberger See ward einst von den Wellen ans Ufer getrieben [3], ebenso ein Kruzifix in Helgoland [4]. Überhaupt sind die Leiber und Bilder von Heiligen gleich den Schiffen imstande, auch gegen die Strömung eines Flusses aufzukommen [5].

4. Der göttliche Wille äußert sich aber bei Kultübertragungen nicht nur in geheimnisvoller Bewegung: oft zeigt beim Transport eines Bildes oder heiliger Gebeine ein unerwarteter wunderbarer Aufenthalt an, wo die Gottheit ihre Ruhe finden will [6].

In den Heiligenlegenden zählt diese Erscheinung zu den allerhäufigsten; die *Indices morales* der *Acta Sanctorum* geben leicht Aufschluß darüber [7]. Hier nur ganz wenige Beispiele: Eine Rippe des h. Theobald blieb auf der Reise dessen, der sie entführt hatte, plötzlich in Burgund unbeweglich: an der Stelle, wo das geschah, ward eine Kirche gebaut [8]. — „Als

---

[1] Andree, Votive und Weihegaben des kathol. Volkes in Süddeutschland 58.

[2] Z. B. AASS Juni I 226; Apr. III p. LIII. Mehr bei Günter, Legendenstudien 27 f.; Delehaye *Les légendes hagiographiques* 58. Vgl. auch AASS Juni V 16 E; Sept. V 276 E ff. — In diesen Fällen mag hie und da das Motiv der Epiphanie als Leiche (Usener, Sintfl. 178) mitgespielt haben.

[3] Usener, Sintfl. 105.

[4] Schade, Sage v. d. h. Ursula 115. Weitere Beispiele bei M. F. de Mély *L'image du Christ* etc. (s. oben 92 Anm. 9) 113 ff.; Delehaye 34. 36; Kahle, Arch. f. Religionswissensch. XII (1909) 147 f.

[5] Die beiden Märtyrer Ewald gegen den Rhein: AASS Oct. II 190 E = 193 C; cf. 198 D E; der h. Reinold auf dem Rhein: Vier Haimonskinder, hgg. von Pfaff 190 ff.; ein nach dem *Elisius campus* fahrender Toter auf der Rhône: Gervasius von Tilbury, Ot. imp. ed. Liebrecht 43; die Heiligen Jacobus und Philippus (XIV. Jh.) auf dem Topino nach Bevagna (Umbrien): AASS Sept. I 595 F; Marienbild die Donau aufwärts nach Straubing: Andree, Votive 81 f. (vgl. 40 und 58); Christusbild von Valencia: Delehaye 34.

[6] Wenn Reliquien von vornherein nicht zu bewegen sind, so gilt das bald als ein Zeichen dafür, daß dem Heiligen eine Übertragung überhaupt nicht erwünscht ist, bald dafür, daß ihm die vorgesehene Ruhestätte nicht genehm ist. Vgl. *Mon. German. Script.* II 17 Z. 23 ff.; 372 Z. 37 ff.; oben 95 f.

[7] S. vv. *immobilis, corpus, reliquiae.* Vgl. auch Pitré (oben 96 Anm. 4) XX ff. 245 f.; Delehaye 35.

[8] AASS Juni I 139/140.

bei einer Translation von Georgsreliquien die Träger nach Limoges kamen, wurden die Reliquien so schwer, daß sie nicht von der Stelle gerückt werden konnten, bis ein Teil in Limoges zurückgelassen wurde“ [1]. — Als das Haupt des Täufers Johannes aus Cilicien nach Konstantinopel übertragen werden sollte, ereignete sich folgendes [2]: *Caput illud publico vehiculo impositum transferre coeperunt; sed cum venissent Pantichium, qui locus est in agro Chalcedonensium, mulae, quae vehiculum trahebant, ulterius progredi detrectarunt.* Da alle Anstrengungen vergeblich sind, *in vico Cosilai sacrum illud caput deposuerunt.* — Die Anwohner der Rhône überlassen ihre Toten den Wellen des Flusses und diese treiben trotz Wind und Wellen niemals weiter, als bis zu dem ihnen bestimmten Begräbnisplatze, dem *Elisius campus* [3]. — Das Schiff mit der Leiche des h. Petrus vom Athos [4] blieb plötzlich trotz günstigen Windes ohne erkennbaren Grund gegenüber einem Kloster wie ein Felsen unbeweglich stehen. Da die größten Anstrengungen nicht die Fortsetzung der Fahrt ermöglichten, landete man bei dem Kloster und ließ den Sarg mit dem heiligen Leichnam dort. — Über Unsere Liebe Frau von Hanswyck berichtet Wolf [5]: „Vor langer Zeit fuhr ein Schiffer, der ein Bild der Mutter Gottes in seinem Fahrzeug hatte, auf der Dyle nach Mecheln. Als er bis zu der Stelle kam, wo jetzt die Kirche von Hanswyck steht, da konnte er nicht mehr weiter, das Schiff war wie festgenagelt. Er lud die Waren und alles übrige aus, und das Schiff wurde flott, aber als das Bild wieder hereinkam, saß das Fahrzeug von neuem fest. In der folgenden Nacht ermahnte ihn Maria, das Bild an dem Orte zu lassen, denn sie wolle da verehrt sein. Er tat dies, und es brachte ihm Segen.“

Vom festgehaltenen zum versteinerten Schiff ist nun auch nicht mehr weit. Vielleicht darf man, wie oben [6] angedeutet, in diesem Zusammenhang an die römische Asklepiosinsel denken; an Parallelen aus dem Altertum würde es ja nicht fehlen [7].

---

[1] Günter, Legendenstudien 157 Anm. [2] AASS Juni IV 713 E F.
[3] Gervasius von Tilbury, Ot. imp. ed Liebrecht 42.
[4] AASS Juni II 554. [5] Beitr. z. deutschen Mythologie I 154.
[6] Seite 37 Anm. 1. [7] Gruppe 712 Anm. 1; 1226 Anm. 1.

In etwas verändertem Zusammenhang ist das Motiv von dem aufgehaltenen Schiff in einer anderen niederländischen Legende[1] benutzt: *Extra Mechliniam iuxta pagum Semps ad ripam fluminis Senne capella mariana vulgo onze lieve vrouwe in't hammeken (est) . . . . huc adpulsa aliquando navis ita firmiter haesit et remorata est, ut nulla vi nullave industria loco dimoveri posset, adhibitis licet operis quam plurimis, quae remis rudentibus aliisque machinis nihil prorsus proficiebant, itaque consternati omnes animo et multum anxii, quid remora illa portenderet, navim discutiunt, eiiciunt merces et manum unanimiter admovent, sed navim neutiquam loco movent. tandem ecce in ipso virenti saliceto, quod ad ripam fluminis copiose excrescebat, percxiguam statuam beatae virginis deiparae conspiciunt, quam timidae religionis pleni inde educunt atque tuguriolo extempore ibidem constructo honorandam imponunt et supplices venerantur . . . . . mox sine mora omnis remora sublata et prospero cursu solitum iter suum navis feliciter peragit.*

Die Unbeweglichkeit kann aber auch noch einen anderen Grund haben; das lehren folgende Legenden: Als in Salona der Sarg des h. Domnius gefunden war und man ihn nach Spalato bringen wollte[2], versuchten die stärksten Männer umsonst ihre Kräfte. *Ab innocentibus igitur et immaculatis manibus convehi velle sacrum pondus ratus pius Antistes, imbecillem puerorum turbam cogit et oneri ferendo supponit, quod leve factum a pueris alacriter vehebatur.* — Der Sarg des h. Lubentius[3] ist anfangs nicht von der Stelle zu rücken. Aber *electis ministris sicut dignum erat castis simplicibusque ac probabilis vitae hominibus levatum et portatum est.* — Als die den Leichnam des h. Arnulph Übertragenden[4] unterwegs im Hause eines Mannes von unkeuschem Lebenswandel Rast machen wollen, ist der Heilige nicht über dessen Schwelle zu bringen, und sie müssen anderwärts Unterkunft suchen.

Wie nur ein unschuldiges Mägdlein Reliquien aus einer brennenden Kirche retten kann[5], so muß keusch und rein

---

[1] Wolf, Beitr. I 153 nach Wichmann. [2] AASS April II 9B.
[3] Oben 92. [4] AASS Sept. VI 47C = 53D.
[5] Günter, Legendenstudien 157 Anm.

sein, wer mithelfen will, einen Heiligen zu übertragen[1]. — Bedarf es noch der Worte, nun den Aufenthalt des Schiffes der Göttermutter und auch die Geschichte von Claudia Quinta in diesem Zusammenhang verständlich zu machen?

5. All den aus der Epiphanie erwachsenen Übertragungslegenden liegt der Glaube an eine göttliche Willensäußerung zugrunde. Die Sehnsucht des Gottes nach dem neuen Wohnsitz treibt Schiff wie Wagen geheimnisvoll zum Ziel. Da aber nicht alle Götter sich von selbst bewegen, vielmehr in größerem oder geringerem Maße menschlicher Hilfe bedürfen, so müssen sie ihren Willen zuvor den Menschen offenbaren. Am häufigsten geschieht das im Traum.

Der Traumerscheinungen von Heiligen, die angeben, woher man sie holen oder wohin man sie bringen solle, sind Legion. Oft genügt die einmalige Weisung nicht, und der Heilige muß zwei und dreimal erscheinen, bis er Gehorsam findet. Den schon gelegentlich berührten Beispielen[2] wollen wir noch einige wenige anfügen[3]. Der h. Bonifacius erscheint, um seine Überführung von Mainz nach Fulda anzuordnen[4]. — Der h. Bischof Bernhard zeigt sich einem gewissen Raynald[5]: *Dum quiesceret in stratu suo sub profundo noctis silentio, apparuit ei quidam vir magnae auctoritatis, sacerdotali stola indutus, ferens archiepiscopale pallium, qui eum vocavit dicens: Raynalde me te volo scire conditorem huius fuisse loci et ut corpus meum Fratribus tuis praecipias transferri, quod indigne concluditur in coeno aquarum. Coepit autem eadem revelatio multis apparere et minaci voce idem Sanctus, ut celerius fieret, praecipere; et nisi oboedirent suis sermonibus, locum asserebat, quem fundaverat, desolaturum.*

Wie die Isis von Memphis den Seleukos durch Träume

---

[1] Vgl. noch AASS Aug. IV 831 ff. (Leichnam des h. Audoenus unbeweglich bei der Anwesenheit von Sündern). Zu dem Motiv vgl. E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum RGVV VI 54 ff. — Statt der Forderung der Keuschheit treten auch andere Bedingungen ein, z. B. muß der Übertragende ein dem Toten besonders Vertrauter sein: AASS Oct. III 934 C; VI 443 E f. Vgl. auch oben 85. [2] Oben 83; 85 f.; vgl. 100.

[3] Vgl. außerdem z. B. AASS Febr. I 495 C D; 496 A—C; 638 A—D.

[4] AASS Juni I 476 C D; Geschichtschreiber deutscher Vorzeit, 2. Ges. Ausg. XIII 94 f. [5] AASS Jan. II 548.

bestimmte, sie zu holen, und den Ptolemaios, sie auszuliefern, haben wir gesehen[1]. — Als Diomedes das trojanische Palladium in seine Heimat gebracht hatte, erschien ihm Pallas im Traum und bewog ihn, sie nach Latium zu bringen[2].

So hätten wir denn auch zu dem wiederholten Traumgesicht des Ptolemaios Soter[3] und zu der *minax facies*, die den Scydrothemis zur Auslieferung des Sarapis bestimmen soll[4], Parallelen aus verwandten Translationslegenden. In der Asklepiosgeschichte liegt anscheinend eine Verschiebung des Motives vor, wenn der Gott nicht einem der Epidaurier, sondern dem römischen Gesandten erscheint[5].

Auch durch Stimme und Geberde bringt der Gott seinen Wunsch, übertragen zu werden, zum Ausdruck. Eine Stimme aus dem Tempel der Göttermutter ließ den Attalos erkennen, daß er die Göttin ziehen lassen solle[6]. Naturgemäß legte man auf solche Äußerungen großen Wert und hob derartige Züge bei Kultübertragungen gerne hervor. Das zeigt auch folgender Bericht des Livius (V 22, 3ff.): *Cum iam humanae opes egestae a Veiis essent, amoliri tum deum dona ipsosque deos, sed colentium magis quam rapientium modo, coepere. namque delecti ex omni exercitu iuvenes pure lautis corporibus, candida veste, quibus deportanda Romam regina Iuno adsignata erat, venerabundi templum iniere, primo religiose admoventes manus, ... dein, cum quidam seu spiritu divino tactus seu iuvenali ioco: 'visne Romam ire, Iuno?' dixisset, adnuisse ceteri deam conclamaverunt. inde fabulae adiectum est, vocem quoque dicentis velle auditam; motam certe sede sua parvi molimenti adminiculis, sequentis modo accepimus levem ac facilem tralatu*

[1] Oben 82f.

[2] Sil. Ital. XIII 56ff. — Vgl. auch Paus. IX 29, 8f.: Philipp von Makedonien holt die Gebeine des Linos *κατὰ δή τινα ὄψιν ὀνείρατος* nach Makedonien und bringt sie später *ἐξ ἐνυπνίων ἄλλων* nach Theben.

[3] Oben 49ff. Die Parallelen zu den einzelnen Motiven des Traumes siehe bei Deubner, De incub. 10ff.

[4] Oben 49.

[5] Oben 32. Vielleicht hat erst Ovid diese Verschiebung vorgenommen. Über die einzelnen Züge Deubner aaO.

[6] Oben 5; vgl. Liv. XXIX 18, 16: Als man in Kriegsgefahr den Schatz des Proserpinatempels bei Locri in die Stadt bringen wollte, *noctu audita ex delubro vox, abstinerent manus; deam sua templa defensuram.*

fuisse integramque in Aventinum . . . . perlatam. — Eine Umkehrung des Motives liegt vor in Suetons Erzählung von der beabsichtigten Übertragung des olympischen Juppiter nach Rom (Calig. 57, 1): *Olympiae simulacrum Iovis, quod dissolvi transferrique Romam placuerat, tantum cachinnum repente edidit, ut machinis labefactis opifices diffugerint*[1].

6. Nur eine weitere Konsequenz ist es, wenn der Gott den straft, der sich seiner Übertragung entgegenstellt. Ob seines Zögerns wird dem Scydrothemis[2] *varia pernicies morbique et manifesta caelestium ira graviorque in dies* zuteil; schon vorher hatte Sarapis dem Ptolemaios für seine Lässigkeit mit seinem eigenen und seines Reiches Untergang wenigstens gedroht. Hierher gehört auch die dritte der von Libanios[3] erwähnten antiochenischen Kultlegenden: Ptolemaios Philadelphos[4] ist von der Schönheit eines Artemisbildes in Antiochia so entzückt, daß er es gern in seinem Lande hätte. Er erhält es auch und richtet der Göttin in Ägypten einen Kult ein; diese aber schlägt seine Gattin mit Krankheit und offenbart ihm zugleich im Traume den Grund; worauf Ptolemaios die Göttin wieder in ihr altes Heiligtum zurückbringt[5].

Häufiger ist das Strafwunder bei versuchter, von der Gottheit nicht gewollter Übertragung. Reliquiendiebe werden unzählige Male festgebannt. — Soldaten Alexanders d. Gr., die das Kultbild der Demeter von Milet rauben wollen, werden durch Feuer geblendet[6]. — Ein reliquiensammelnder Soldat

[1] R. Wünsch weist mich hin auf die Klage der Korai, die durch Lord Elgin vom Erechtheion entfernt werden sollten: *N. Γ. Πολίτης, μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ*, Athen 1904, I no. 136, vgl. II S. 755. — Über Lebensäußerungen von Götterbildern vgl. Gruppe 981 A. 1; Radermacher, Festschr. f. Gomperz 200f.; Weinreich, RGVV VIII 1, 146.

[2] Oben 49.

[3] Vol. I p. 306R = I 2 p. 471s.F.

[4] Libanios sagt von Antiochos II (gest. 246): *κηδεύει Πτολεμαίῳ τῷ τῆς Αἰγύπτου βασιλεῖ.* Antiochos hatte um 248 Berenike, die Tochter Ptolemaios' II geheiratet: M. Strack, Die Dynastie der Ptolemäer 192. Zwischen 248 und 246 fand also nach der Legende die Übertragung statt.

[5] Die Legende erinnert sehr an die altägyptische von Chonsu (Radermacher, Festschr. f. Gomperz 199; Krall, Tacitus und der Orient 39—41). Doch wird man schwerlich einen näheren Zusammenhang annehmen dürfen.

[6] Lact., div. inst. II 7, 19.

wird blind beim Eindringen in eine Gräberstätte[1]. — Zeus Kassios in Antiochia schleudert auf die Römer, die ihn rauben wollen, seine Blitze und kehrt an seinen alten Platz zurück[2]. — Donner und Blitz hindern die Übertragung der Leiber der hh. Petrus u. Paulus[3], Donner und Erdbeben die der h. Febronia[4]. — Ein Archidiakonus, der die Reliquien Johannes d. T. zu entführen sucht, wird wahnsinnig und stirbt[5]. — Ebenso ergeht es denen, die auf Geheiß des Pabstes ein Bild des h. Antonius von Padua im Lateran von seiner Stelle entfernen wollen[6]. — Eine ganze Reihe solcher Züge sind vereinigt in der athenischen Version über die angebliche Entführung der Damia und Auxesia aus Aigina (Herodot V 85): (*Ἀθηναῖοι φασὶν*) *οὐ δυναμένους . . . . αὐτῶν κρατῆσαι, περιβαλόντας σχοινία ἕλκειν τὰ ἀγάλματα, καί σφι ἕλκουσι βροντήν τε καὶ ἅμα τῇ βροντῇ σεισμὸν ἐπιγενέσθαι*[7]*· τοὺς δὲ τριηρίτας τοὺς ἕλκοντας ὑπὸ τούτων ἀλλοφρονῆσαι, παθόντας δὲ τοῦτο κτείνειν ἀλλήλους ἅτε πολεμίους*[8]*, ἐς ὃ ἐκ πάντων ἕνα λειφθέντα ἀνακομισθῆναι αὐτὸν ἐς Φάληρον.*

7. Die erstmalige Erscheinung eines Gottes auf Erden ist auch unter dem Bilde seiner Einkehr und gastlichen Bewirtung bei einem Sterblichen geschaut worden. Die Vorstellung ist bekanntlich besonders für Dionysos fest geworden[9]. Es ist schon hier des öfteren nachzuweisen, daß ein bestimmter Kult direkt an diese erste Epiphanie des Gottes anknüpft[10], aber noch viel häufiger ist das bei den zahlreichen aus lokaler Tradition bekannten Mythen der Fall, die von

[1] AASS Juni I 678 F.
[2] Liban., or. XI p. 308 R Ende = 474 F.
[3] AASS Juni V 435 E.
[4] AASS Juni V 34, 41.
[5] AASS Juni V 75 A f.
[6] AASS Juni II 739 E F; vgl. außerdem Juli IV 95 E.
[7] Vgl. hierzu in der aiginetischen Version Kap. 86 Ende.
[8] Vgl. AASS Juni V 444 C D: Soldaten, welche die Laterankirche plündern, werden durch Glockenklang in die Flucht getrieben und begegnen einem anderen Haufen von den Ihrigen; beide Teile geraten aneinander und töten sich gegenseitig.
[9] Gruppe 730 Anm. 1 d; 1414 Anm. 2.
[10] Dies ist auch noch zu entnehmen aus der törichten Ableitung des Dionysos *Ὀρθός* (über ihn Usener, Der heil. Tychon 22 f.) Athen. II 38 C: *Φιλόχορος δέ φησιν Ἀμφικτύονα τὸν Ἀθηναίων βασιλέα μαθόντα παρὰ Διονύσου* (den er bewirtet hat: Paus. I 2, 5) *τὴν τοῦ οἴνου κρᾶσιν πρῶτον*

der Bewirtung der Demeter durch einen Sterblichen erzählen [1]. In Eleusis nimmt sie Keleos in seinem Hause auf und baut, als sie sich offenbart hat, auf ihr Geheiß einen Tempel, in dem sie Wohnung nimmt [2]. Von einem Demetertempel an der heiligen Straße nach Eleusis erzählt Pausanias I 37, 2: *Ἐν τούτῳ τῷ χωρίῳ Φύταλόν φασιν οἴκῳ Δήμητρα δέξασθαι καὶ τὴν θεὸν ἀντὶ τούτων δοῦναί οἱ τὸ φυτὸν τῆς συκῆς.* Des Phytalos Grab liegt nahe dem Tempel. In Mysia, einem Orte auf dem Weg von Argos nach Mykenai befindet sich [3] *Δήμητρος Μυσίας ἱερὸν ἀπὸ ἀνδρὸς Μυσίου τὸ ὄνομα, γενομένου καὶ τούτου, καθάπερ λέγουσιν Ἀργεῖοι, ξένου τῇ Δήμητρι.* In Argos befindet sich ein Heiligtum der Demeter Pelasgis, die nach dem Erbauer Pelasgos heißen soll (Paus. II 22, 1), von dem Pausanias I 14, 2 sagt: *Λέγεται οὖν ὡς Δήμητρα ἐς Ἄργον ἐλθοῦσαν Πελασγὸς δέξαιτο οἴκῳ.* In Pheneos wird der irrenden Demeter von Trisaules und Damithales ein gastlicher Empfang bereitet und dann ein Tempel gebaut (Paus. VIII 15, 3 f.).

Aus der Bewirtung des ankommenden Herakles durch die Potitier und Pinarier leitete man den römischen Herakleskult der Ara maxima her [4]. — Bei den mütterlichen Ahnen des von Pindar Nem. X besungenen Theaios von Argos ward nach Vers 70 f. Dioskurenkult geübt: in der gleichen Familie erzählte man von einer mythischen Einkehr der Zeussöhne [5]. —

κεράσαι· διὸ καὶ ὀρθοὺς γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους οὕτω πίνοντας, πρότερον ὑπὸ τοῦ ἀκράτου καμπτομένους. καὶ διὰ τοῦτο ἱδρύσασθαι βωμὸν ὀρθοῦ Διονύσου ἐν τῷ τῶν Ὡρῶν ἱερῷ. Auch die Einkehr bei Semachos ist ein *αἴτιον*: Steph. Byz. s. v. *Σημαχίδαι·* Euseb., chron. p. 30 Schöne. — Für die Verwertung des Motives der Göttereinkehr im Märchen vgl. O. Crusius, Verhandlungen der 40. Vers. deutscher Philologen u. Schulm. in Görlitz 1889 (Leipzig 1890) 42 f.

[1] Gruppe 737 Anm. 4. S. jetzt L. Malten im Arch. f. Rel. Wiss. XII (1909) 295 ff. [2] Hom. Hymn. V 96 ff. 270. 297.

[3] Paus. II 18, 3; vgl. II 35, 4; VII 27, 9. L. Malten, aaO. 296 ff.

[4] Liv. I 7, 10 ff.; Dion. Hal. I 40; Diod. IV 21.

[5] 91 ff.; Deneken, De theoxeniis (Berl. Diss. 1881) 14. — Wenn in einer spartanischen Familie (Deneken 20 ff.; Wide, Lakon. Kulte 311), die an Theoxenien für die Dioskuren teilnimmt und anscheinend diese Götter besonders verehrt (vgl. den Namen Tyndares Z. 3), der Name *Διδέκτης* = *ὁ τῶν σιῶν* (= *τῶν θεῶν*, Athen. VIII 362 f., Alkman f. 23, 36 Bgk.) *δέκτης* verschiedentlich wiederkehrt, so hat Deneken 24 hieraus mit Recht auf

Das Haus, in welchem Philemon und Baucis Juppiter und Merkur empfangen hatten, ward durch göttliches Wunder in einen Tempel verwandelt[1].

Wir dürfen erwarten, daß diesen Epiphaniemythen im Ritual der Epiphaniefeiern irgendeine heilige Handlung entspricht. Diese Vermutung wird bestätigt durch ein altes Scholion zur Überschrift von Pindars dritter olympischer Ode[2]: *Θεοξενίων ἑορταὶ παρ' Ἕλλησιν οὕτως ἐπιτελοῦνται κατά τινας ὡρισμένας ἡμέρας ὡς αὐτῶν τῶν θεῶν ἐπιδημούντων*[3] *ταῖς πόλεσιν.* Aus diesen Worten geht hervor, daß es Sitte war — in welchen Kulten wissen wir nicht — bei der jährlichen[4] Epiphaniefeier die jedes Jahr wieder neu angekommene Gottheit festlich zu bewirten[5]. Nun scheint es uns nur selbstverständlich, daß man diese Sitte auch dann übte, wenn wirklich einmal ein bis dahin noch nicht verehrter Gott irgendwo seinen Einzug hielt: als Asklepios in Athen aufgenommen ward, hatte ihn Sophokles, der Priester des Heilgottes Halon[6] zu bewirten: *Σοφοκλεῖ δὲ καὶ ζῶντι τὸν Ἀσκληπιὸν ἐπιξενωθῆναι λόγος ἐστὶν πολλὰ μέχρι δεῦρο διασῴζων τεκμήρια* sagt Plutarch[7]. Im Hause der Sterblichen werden

---

eine mythische Götterbewirtung als *αἴτιον* des Familienkultes geschlossen. — Vgl. auch Paus. III 16, 2 f. (Deneken 14).

[1] Ov. met. VIII 690 ff.

[2] Drachmann S. 105 Z. 14 ff. Vgl. Deneken 13; Nilsson, Griechische Feste 419 Anm. 5.

[3] *Ἐκδημούντων* codd.; die auch von Drachmann angenommene Verbesserung Prellers (Gr. Myth. I[3] 212 Anm. 1) ist evident.

[4] Denn das meinen doch wohl die *τινὲς ὡρισμέναι ἡμέραι.*

[5] Im heutigen Griechenland bleibt vom Weihnachtsabend, wo man das Epiphanieschiff in der Stadt umgeführt hat (s. o. 93 Anm. 3), bis zum anderen Morgen der Tisch für den neu angekommenen Heiland gedeckt: da sehen wir die Verbindung von Epiphanie und Theoxenion noch heute vor Augen (s. o. aaO.). — Daß überhaupt Göttermahl und Gotteserscheinung eng zusammenhängen, ist klar. Vgl. z. B. Nilsson, Griech. Feste 161 f. 418. 420 f.

[6] A. Dieterich wies verschiedentlich darauf hin, daß man in der Angabe des *βίος*: *Ἔσχε δὲ καὶ τὴν τοῦ ΑΛΩΝΟΣ ἱερωσύνην* nicht zu ändern brauche: *Ἅλων* könnte der Gott eines heilkräftigen Salzwassers sein. Vgl. F. Pfister, Reliquienkult im Altertum, RGVV V 121, Anm. 434.

[7] Numa 4; die anderen Stellen über dies Theoxenion bei Jahn, Soph. Elektra 17 Z. 88. — Vgl. auch Val. Max. II 10 ext. 1 die Bewirtung der einst von Xerxes geraubten Statuen des Harmodios und Aristogeiton, als

in den betrachteten Mythen die Götter bewirtet, als sie zum ersten Male zu den Menschen kommen — es gibt ja noch keine Tempel für sie: in seinem Hause nimmt Sophokles den Asklepios auf: *καὶ γὰρ ὑπεδέξατο τὸν θεὸν ἐν τῇ αὐτοῦ οἰκίᾳ καὶ βωμὸν ἱδρύσατο* [1].

Daß nur ein frommer Mann den Gott empfangen darf, ist selbstverständlich. Wir begreifen sehr wohl, warum gerade der fromme Sophokles des neuen Heilgottes Gastfreund wurde. In den Mythen von den einkehrenden Göttern zeigen die Wirte gerade dadurch, daß sie ihr Haus bereitwillig öffnen, ihre Frömmigkeit [2]. Als Medea mit ihrem gefälschten Artemisbild nach Jolkos kommt [3], behauptet sie, die Göttin habe *πρὸς καθίδρυσιν ἑαυτῆς καὶ τιμὰς αἰωνίους ἐκλελέχθαι τὸν εὐσεβέστατον ἁπάντων τῶν βασιλέων.* — Nun wissen wir, warum ein *vir optimus* die Göttermutter empfangen mußte [4], warum er ihr *hospes* heißt und warum er sie *penatibus suis* aufnahm, bis ein Tempel errichtet war [5].

8. Aber wo war des Gottes Heimat? So mußte doch schließlich auch gefragt werden, wenn man sich nicht damit zufrieden gab, daß eben eines Tags — niemand wußte woher — ein Schiff gekommen war und ihn gebracht hatte. Die einfachste Antwort war: im Götterland. Es ist bekannt, daß man dieses, wie anderwärts, so auch bei den Hyperboreern gesucht hat, wo Apollon weilt, wenn er ferne ist von den gewöhnlichen Sterblichen [6], und daß man jene wiederum auch

---

Seleukos (vgl. jedoch Kempf z. d. St.) sie wieder nach Athen zurückbringt: *Rhodii quoque eas urbi suae adpulsas cum in hospitium publice invitassent, sacris etiam pulvinaribus conlocaverunt.*

[1] Etym. M. s. v. *Δεξίων.* — Vgl. die Bewirtung des heiligen Szepters zu Chaironeia im Hause des jeweiligen Priesters: Paus. IX 40, 11 f. — Vielleicht darf man bei der für die erste Hälfte des II. Jh. v. Ch. in Athen bezeugten Asklepiosbewirtung durch den sein Amt antretenden Priester (IG II 1, 453b S. 418 Z. 11 und 453c S. 419 Z. 11) an eine jährliche Wiederholung des sophokleischen Theoxenions denken.

[2] Z. B. Paus. II 35, 4; Ovid, met. VIII 618ff. [3] Diod. IV 51.

[4] Auch wie das *optimus* zu verstehen ist, wird nun klar sein.

[5] Oben 8 Anm. 3.

[6] Crusius bei Roscher I 2, 2835 no 66. — Otto Schröder, Arch. f. Religionswiss. VIII (1905) 80. 71. 83.

im Norden jenseits des Skythenlandes lokalisiert hat[1]. Diese Vorstellung liegt der von Herodot IV 33 überlieferten delischen Legende zugrunde, die erzählte, auf welchem Wege die ἱερά der Hyperboreer nach Delos gelangten[2], und ebenso auch der jüngeren attischen Konkurrenzlegende[3]. Letztere lautet (Paus. I 31, 2): Ἐν δὲ Πρασιεῦσιν Ἀπόλλωνός ἐστιν ναός· ἐνταῦθα τὰς Ὑπερβορέων ἀπαρχὰς ἰέναι λέγεται, παραδιδόναι δὲ αὐτὰς Ὑπερβορέους μὲν Ἀριμασποῖς, Ἀριμασποὺς δ' Ἰσσηδόσι, παρὰ δὲ τούτων Σκύθας ἐς Σινώπην κομίζειν, ἐντεῦθεν δὲ φέρεσθαι διὰ Ἑλλήνων ἐς Πρασιάς, Ἀθηναίους δὲ εἶναι τοὺς ἐς Δῆλον ἄγοντας. Albrecht Dieterich hat bereits darauf hingewiesen[4], daß wir hier den Schlüssel zum Verständnis der Sarapislegende haben. Der Gott, der als ein ganz neuer, ungekannter in die Welt tritt, ist aus dem Götterlande, dem Hyperboreerlande nach Ägypten gekommen[5]. Aber für eine Zeit des ausgedehntesten Weltverkehrs wäre diese Angabe zu unbestimmt gewesen: so wird des Gottes Heimat fest und bestimmt lokalisiert in einer Stadt, die auf dem Weg zum Götterlande liegt[6]. Vielleicht hat im Hyperboreerbuch des Hekataios von Abdera[7] auch etwas über Sinope gestanden.

Für Götter, die man bereits kannte, war die Frage nach ihrer Herkunft noch leichter zu beantworten, als bei Sarapis. Sie waren eben aus der Gegend, der Stadt gekommen, wo ihr Kult am ältesten oder berühmtesten war, oder wo er gerade am meisten blühte, aus ihrer Heimat schlechtweg. Pallasbilder sind aus Troja: wie viele Städte rühmen sich nicht des echten trojanischen Palladiums[8]! Aphrodite in Korinth

---

[1] Crusius 2814 oben; vgl. 2816f.; Schröder 75.

[2] Crusius 2811. [3] Eb. 2820; Schröder 72.

[4] Verh. d. 44. Vers. deutscher Philologen u. Schulm. (Dresden) 1897, 32.

[5] Die falsche Artemis der Medea (oben 108) soll auch aus dem Hyperboreerlande sein, zu dem sie allerdings besonders nahe Beziehungen hat.

[6] Amelung *Rev. arch.* 1903 II 180f. glaubt, daß diese Lokalisierung vielleicht durch die bei Herodot II 103ff. erhaltene Überlieferung, daß am schwarzen Meer (freilich nicht bei Sinope, sondern in Kolchis) Nachkommen der Ägypter wohnten, bekräftigt wurde.

[7] Crusius aaO. 2826; Dieterich Nekyia 36.

[8] Dobschütz, Christusbilder (oben 88 Anm. 3) 4ff.; besonders Strabon VI 1, 14: Πολὺ δὲ ἰταμώτερον τὸ τοσαῦτα ποιεῖν ἐξ Ἰλίου κεκομισμένα

kam aus Kythera[1], Herakles in Erythrai[2] aus Tyros[3], Ceres in Rom aus dem sizilischen Enna[4], die Göttermutter aus Pessinus, Asklepios aus Epidauros.

III. Ältere Erzählungen von Kultübertragungen

Wir betrachten jetzt eine Reihe antiker Berichte, die in einen neuen Vorstellungskomplex einführen[5].

Als einst in Griechenland eine Seuche wütete, riet Apollon, die Gebeine Hektors aus der Troas nach Griechenland zu bringen; sie wurden in Theben beigesetzt, und das Übel wich[6]. — Auch die Eleer schickten, als bei ihnen eine Pest herrschte, Gesandte nach Delphi und empfingen den Rat, den Schulterknochen des Pelops, den gerade ein Fischer dem Orakel vorgelegt hatte, mit sich nach Hause zu nehmen (Paus. V 13, 6). — Von der Übertragung der Gebeine Hesiods aus Naupaktos nach Orchomenos berichtet Pausanias IX 38, 3 f.: *Νόσου καταλαμβανούσης λοιμώδους καὶ ἀνθρώπους καὶ τὰ βοσκήματα ἀποστέλλουσι θεωροὺς παρὰ τὸν θεόν· τούτοις δὲ ἀποκρίνασθαι λέγουσιν τὴν Πυθίαν, Ἡσιόδου τὰ ὀστᾶ ἐκ τῆς Ναυπακτίας ἀγαγοῦσιν ἐς τὴν Ὀρχομενίαν, ἄλλο δὲ εἶναί σφισιν οὐδὲν ἴαμα. τότε δὲ ἐπερέσθαι δεύτερα, ὅπου τῆς Ναυπακτίας αὐτὰ ἐξευρήσουσιν· καὶ αὖθις τὴν Πυθίαν εἰπεῖν ὡς μηνύσοι κορώνη σφίσιν.* Und so finden sie das Grab des Dichters. — Infolge der vielen Niederlagen gegen die Tegeaten fragten die Spartaner zur Zeit des Kroisos in

---

ξόανα, ὅσα φασὶν οἱ συγγραφεῖς· καὶ γὰρ ἐν Ῥώμῃ καὶ ἐν Λαουινίῳ καὶ ἐν Λουχερίᾳ καὶ ἐν Σειρίτιδι Ἰλιὰς Ἀθηνᾶ καλεῖται, ὡς ἐκεῖθεν κομισθεῖσα.

[1] Alkiphron III 60. [2] Furtwängler bei Roscher I 2, 2137 ff.

[3] Über den „Herakles" von Tyros vgl. Herodot II 44: *Ἔπλευσα καὶ ἐς Τύρον τῆς Φοινίκης πυνθανόμενος αὐτόθι εἶναι ἱρὸν Ἡρακλέος ἅγιον· καὶ εἶδον πλουσίως κατεσκευασμένον* usw. Die Priester erzählen ihm, das Heiligtum sei vor 2300 Jahren zugleich mit der Stadt Tyros gegründet worden.

[4] Der Kult kam aber vielmehr sehr wahrscheinlich aus Campanien: Wissowa, Rel. u. Kult. d. R. 243.

[5] Rohde, Psyche I[2] 161 Anm. 1.

[6] Lykophr. 1194 mit Schol. (Scheer II 343, 22; 347, 3; 349, 2); Schol. Hom. Venet. A XIII 1. — Bei Paus. IX 18, 5 scheint eine andersartige Tradition vorzuliegen.

Delphi an[1], welchen Gott sie versöhnen müßten, um sich den Sieg zu sichern. Die Pythia befahl ihnen, die Gebeine des Orestes aus Tegea zu holen. Die Spartaner suchten lange vergeblich und sandten schließlich wiederum nach Delphi um genauere Auskunft. Sie erhielten jetzt ein Orakel, das in dunkeln Versen andeutete, wo in Tegea Orestes zu finden sei. Nach erneutem eifrigen Suchen entdeckte schließlich ein Spartaner, daß in einer Schmiede zu Tegea, wo kurz zuvor beim Brunnengraben ein sieben Ellen langer Leichnam gefunden worden war, die Bedingungen des Orakels erfüllt seien. Er meldete seine Entdeckung in Sparta, und als angeblich Verbannter und Schutzflehender kehrte er zu dem Schmied zurück und nahm bei ihm Arbeit. So gelang es ihm schließlich, die Gebeine zu entwenden und nach Sparta zu bringen; der Sieg blieb nun auch nicht länger aus. — Als im Jahre 476 v. Chr. die Athener Delphi befragten[2], wie sie Skyros in ihre Gewalt bekommen könnten[3], ward ihnen die Auskunft, sie sollten die Reliquien des Theseus aus Skyros in ihre Stadt holen und ihn als Heros verehren. Sie wußten aber nicht, wo er zu finden sei, und die Skyrer leisteten ihnen Widerstand und duldeten nicht, daß sie suchten. Schließlich zeigte ihnen ein Adler den Grabhügel; sie fanden einen riesigen Leichnam, den sie feierlich nach Athen brachten. Bald darauf ward Skyros genommen. — Dem von den Erinyen verfolgten Orestes befiehlt Apoll, das Bild der taurischen Artemis nach Attika zu bringen; dann werde er Frieden finden. Durch eine List wird der Barbarenkönig Thoas getäuscht, der zu spät an die Verfolgung der Flüchtigen denkt. So erzählt Euripides in der taurischen Iphigeneia[4]. —

---

[1] Herod. I 67f.; Paus. III 3, 5f. (cf. III 11, 10; VIII 54, 4); Diod. IX 36, 3; Gellius, n. a. III 10, 11; Solinus I 90 p. 22 Mo.

[2] Plut. Thes. 36; Kimon 8.

[3] Paus. III 3, 7; Plutarch gibt nicht an, warum Delphi befragt wurde, und verlegt das Ereignis auf die Zeit nach der Einnahme von Skyros. Ob Pausanias einer besseren Tradition folgt, steht dahin. Uns kommt es hier nur auf die Vorstellung an, die bei Pausanias zum Ausdruck kommt. Vgl. über diese Translation Th. Zielinski, Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. III (1899) 166; F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum, RGVV V 198ff.

[4] 85ff.; 970ff.; 1038ff.; 1446ff.

In dem achäischen Patrai ist folgende Legende heimisch[1]: Eurypylos, der Sohn des Euhaimon, hatte vor Troja eine Truhe als Beuteanteil empfangen oder gefunden, hatte sie geöffnet und war durch den Anblick des darin befindlichen Dionysosbildes in Raserei verfallen. In Delphi erhielt er die Weisung: wo er ein fremdartiges Opfer werde darbringen sehen, da solle er die Truhe aufstellen und sich ansiedeln. Nun war aber den Leuten von Patrai, die die Verpflichtung hatten, alljährlich der Artemis Triklaria einen Knaben und ein Mädchen zu opfern, vom delphischen Apoll geweissagt worden, wenn ein fremder König mit einem fremdartigen Bilde bei ihnen landen werde, so sollten die Menschenopfer ein Ende haben. Eurypylos landete gerade am Tage eines solchen Opfers in Patrai, beide Teile erinnerten sich des Götterspruchs, Eurypylos ward geheilt, und Patrai war von nun an der schrecklichen Pflicht enthoben[2].

Den betrachteten Erzählungen liegt die Vorstellung zugrunde, daß ein Übel durch Einrichtung eines Kults beseitigt werden könne, und daß dem Volke der Sieg zufalle, das im Besitze mächtig wirkender Reliquien sei. Beides führte in den besprochenen Fällen praktisch zum gleichen Ergebnis: der Übertragung von Bildern und Reliquien.

Daß unsere Berichte nur Variationen desselben Typus sind, liegt klar zutage. Die Hauptmotive: irgendein Übel als Anlaß, die (mitunter wiederholte) Gesandtschaft nach Delphi, die Übertragung eines Kultes, die Beseitigung des Übels. Der Leser hat längst bemerkt, daß das Motive sind, die gerade in dieser festen Verbindung in unseren großen Übertragungslegenden wiederkehren.

So hatten wir Krankheit als Anlaß für die Übertragung

[1] Paus. VII 19, 6ff.; Usener, Sintfl. 100f.

[2] Vgl. auch Apd., bibl. III 89: Alkmaion sucht auf Veranlassung seiner Gemahlin Kallirrhoë von Phegeus das Halsband und den Peplos, die er des Phegeus Tochter Arsinoë gegeben hatte, zu erhalten, indem er ihm vortäuscht *τεθεσπίσθαι τῆς μανίας ἀπαλλαγὴν ἑαυτῷ, τὸν ὅρμον ὅταν εἰς Δελφοὺς κομίσας ἀναθῇ καὶ τὸν πέπλον.* Da Alkmaion vorher wirklich wahnsinnig war (87) und der Schmuck nachher wirklich in Delphi niedergelegt wird (93), so wird die Sage ursprünglich einmal als Tatsache berichtet haben, was uns jetzt als *ψεῦδος* des Alkmaion vorliegt.

des Asklepios wie der Reliquie des h. Martinus[1]; die notwendige Konsequenz ist die wunderbare Heilung[2] nach vollzogener Translation[3]. Schreckliche Prodigien veranlassen die Übertragung der Göttermutter, Hungersnot die der Heiligen Firmus und Rusticus[4].

Die Gesandtschaft nach Delphi fehlt in keinem der vorhin gemusterten Berichte. Nun wird uns die große Zähigkeit verständlich, mit der dies Motiv in den antiken Übertragungslegenden wiederkehrt, wie gezwungen bei Livius[5] in der Magna Mater-Legende und wie völlig unbegründet in der Sarapisgeschichte![6] Auch die kyprischen Götter bedienen sich der Vermittlung des delphischen Orakels, um ihre Übertragung herbeizuführen[7]. Die Beispiele lassen sich noch vermehren. Auf delphischen Befehl wurden die Gebeine des Aristomenes aus Rhodos nach Messene (Paus. IV 32, 3), die des Tisamenos aus Helike nach Sparta (Paus. VII 1, 8), die des Arkas aus Mainalos nach Mantinea (Paus. VIII 9, 3; vgl. 36, 8), die des Rhesos von Troia nach Amphipolis gebracht (Polyaen., strat. VI 53). Der Apoll von Delphi hat gewiß bei Übertragung wie bei Neueinrichtung von Kulten oft genug entscheidend eingegriffen: *οὗτος γὰρ δήπου ὁ θεὸς περὶ τὰ τοιαῦτα πᾶσιν ἀνθρώποις πάτριος ἐξηγητὴς ἐν μέσῳ τῆς γῆς ἐπὶ τοῦ ὀμφαλοῦ καθήμενος ἐξηγεῖται*[8].

---

[1] Oben 84.

[2] Diese kann auch eintreten, ohne daß die Krankheit den Anlaß für die Übertragung bildete: eine kranke Frau, die sich auf den Befehl eines Engels an den Rhein begibt, um den Leichnam des h. Reinold aus dem Wasser zu ziehen, wird gesund, sowie sie den auf dem Rhein schwimmenden Sack mit dem heiligen Leib gesehen hat: Vier Haimonskinder hgg. v. Pfaff 190ff. — Vgl. auch Kahle, Arch. f. Religionswiss. XII (1909) 147.

[3] In Heiligenlegenden geschieht die Heilung zuweilen schon vor der Übertragung: AASS Aug. II 109f.; ib. 422B.

[4] Oben 3; 83; irgendein ähnliches Übel muß es auch sein, was Libanios XI 307 R = 472 F (oben 82) als *χρεία τοῦ Πυθοῖ μαντείου* bezeichnet.

[5] Oben 3.

[6] Das ägyptische Schiff muß mit Gewalt nach Delphi, wo es doch eigentlich gar nichts zu suchen hat. Nach Tacitus befiehlt Ptolemaios die Befragung des Orakels, nach Plutarch weist ein Delphin den Weg, und nach Eustathios treibt der Zufall das Schiff nach Phokis (vgl. 52 Anm. 1).

[7] Oben 82. [8] Platon Polit. IV 427C, vgl. Ges. VI 759C.

Ein Motiv, das wir ebenfalls hie und da wiederkehren sahen [1], der Widerstand gegen die Übertragung, ergibt sich eigentlich mit Notwendigkeit: welches Volk hätte sich gerne des Schutzes begeben, den ihm ein heiliges Bild oder die Reliquien eines Heros [2] gewährten? So finden wir den Zug in den drei ausführlich behandelten Translationslegenden wie auch bei den kyprischen Göttern [3] und in vielen Heiligenlegenden [4]. Man wird sich hüten müssen, gerade dies Motiv bei Reliquientranslationen immer als altes Erbe zu erklären: konnte sich dieselbe Situation doch immer wiederholen, so oft überhaupt Kulte übertragen wurden [5]. Wenn aber bei Sarapis und Kybele der widerspenstige König eine Rolle spielt, so dürfen wir uns vielleicht daran erinnern, daß dieser Zug bereits in der taurischen Iphigeneia vorgebildet ist.

Eine natürliche Folge des Widerstandes ist dann schließlich die heimliche oder mit List bewerkstelligte Entführung: wir denken an die Version des Plutarch über den Raub des Sarapis und an den Bericht über die kyprischen Götter [6], die ihre Vorbilder in Legenden wie die vom Raub des Palladions [7], des taurischen Artemisbildes, der Orestesgebeine haben.

Um den festen Kern der Legenden von der im dritten Teil betrachteten Art haben sich die im Volke allezeit lebendigen Vorstellungen gerankt, die im Epiphanieglauben wirken. Das lag ja auch nahe genug. Gewiß hat man z. B.,

---

[1] Oben 111. [2] Rohde, Psyche I² 162 mit Anm. 2.

[3] Vgl. auch Herakles von Erythrai, oben 91 Anm. 2.

[4] Außer den eben besprochenen (Bartholomaeus 90, Firmus und Rusticus 83, Reinold 85f., Brüsseler Maria 86) vgl. noch Maternus (oben 92), Titianus (oben 92), Johannes (oben 98), Adelardus AASS Jan. I 122f., Crescentinus AASS Juni I 61D, Januarius AASS Sept. VI 794B.

[5] Vgl. Günter, Legendenstudien 108. — Übertragung des h. Liborius (Geschichtschr. d. Vorz. 2. Ges Ausg. 25 Anh. I) 75.

[6] Beide Male ist von göttlicher Hilfe die Rede: Plut. de Is. 28 *καὶ μόλις, οὐκ ἄνευ μέντοι θείας προνοίας, ἦγαγον ἐκκλέψαντες*; Liban., or. XI 307R = 473F die Kypr. Götter *ἐνέθηκαν ταῖς χερσὶ τῶν δημιουργῶν πλέον τι τοῦ δυνατοῦ*.

[7] Dobschütz, Christusbilder (oben 88 Anm. 3) 3 Anm. 2.

wenn es auch nur einmal betont wird [1], auch im Altertum, wie später zur Zeit der Reliquientranslationen, dem neu angekommenen Gott oder Heros einen festlichen Empfang bereitet. Und was war die Epiphaniefeier anders als der festliche Empfang des Gottes? Wann die Verknüpfung vorgenommen, wann also der Typus der großen Übertragungslegenden vom Schlage der Sarapisgeschichte geschaffen ist, wird schwer zu sagen sein. Es hat ja allen Anschein, als ob da eine bewußte, absichtsvolle Tätigkeit, nicht das unbewußte Weiterdichten des Volkes zu fühlen sei, und so manche immer wiederkehrenden Züge, die wir in den älteren Vorstellungen nicht vorgebildet finden, möchte man gerne auf die Rechnung eines dichterisch Schaffenden schreiben [2]. Man fragt sich immer wieder, ob nicht die Sarapislegende die erste dieser großen Übertragungslegenden gewesen ist. Aber wir müssen zufrieden sein, wenn es uns gelungen ist, nachzuweisen, welche Wurzeln in diesem Stamme zusammenwuchsen, und welche Zweige von ihm aus wieder weiter sproßten bis in späte Tage.

[1] Plut., Thes. 36.

[2] Den ausführlichen Hinweis auf die Gesandtschaft, die auszog, den Gott zu holen (Sarapis, Göttermutter, Asklepios, Kypr. Götter, S. Martinus, hh. Firmus und Rusticus); die Beratung, deren es bedarf, um über die Auslieferung schlüssig zu werden (Sarapis, Asklepios, h. Reinold).

Exkurs I

(zu S. 73)

Davon, daß Arrian den Vorbeimarsch der Truppen und die Befragung des Sarapis außerhalb der chronologischen Reihenfolge erzähle, wie Wilcken 119 (dessen Verteilung der Berichte auf die einzelnen Tage im übrigen absolut einleuchtend ist, s. o. 74 Anm. 2) nach dem Vorgang anderer meint, kann ich nichts bemerken. Denn genau wie Plutarch berichtet Arrian von dem Vorbeimarsch und der Befragung noch vor dem Tode des Königs, und aus der Anordnung Arrians, der mit dem letzten *καὶ τὴν ἡμέραν* des Kap. 25 deutlich den 27. Daisios bezeichnet, müssen wir folgern, daß beide Ereignisse am 27. Daisios vor sich gegangen sind. Plutarch hat nicht etwa, wie Wilcken 125 meint, einen Tag (den 27.) ausgelassen, sondern unterläßt es nur, zu bemerken, wann er von der Schilderung des 26. zum 27. übergeht. Die Nebeneinanderstellung der Berichte über die letzten Tage wird das klar machen.

Dais.	Arrian	Plutarch
— 7 = 24	*Ἐς δὲ τὴν ὑστεραίαν κακῶς ἤδη ἔχοντα ὅμως θῦσαι τὰ τεταγμένα. παραγγεῖλαι δὲ τοὺς μὲν στρατηγοὺς διατρίβειν κατὰ τὴν αὐλήν, χιλιάρχας δὲ καὶ πεντακοσιάρχας πρὸ τῶν θυρῶν.*	*Ἑβδόμῃ* (scil. *φθίνοντος*) *σφόδρα πυρέττων ἔθυσεν ἐξαρθεὶς πρὸς τὰ ἱερά· τῶν δὲ ἡγεμόνων ἐκέλευε τοὺς μεγίστους διατρίβειν ἐν τῇ αὐλῇ, ταξιάρχους δὲ καὶ πεντακοσιάρχους ἔξω νυκτερεύειν.*
— 6 = 25	*ἤδη δὲ παντάπασι πονηρῶς ἔχοντα διακομισθῆναι ἐκ τοῦ παραδείσου εἰς τὰ βασίλεια. εἰσελθόντων δὲ τῶν ἡγεμόνων γνῶναι μὲν αὐτούς, φωνῆσαι δὲ μηδὲν ἔτι, ἀλλ᾽ εἶναι ἄναυδον· καὶ τὴν νύκτα πυρέσσειν κακῶς*	*Εἰς δὲ τὸ πέραν βασίλεια διακομισθεὶς τῇ ἕκτῃ μικρὸν ὕπνωσεν, ὁ δὲ πυρετὸς οὐκ ἀνῆκεν. Ἐπελθόντων δὲ τῶν ἡγεμόνων ἦν ἄφωνος,*
— 5 = 26	*καὶ τὴν ἡμέραν, καὶ τὴν ἄλλην νύκτα*	*ὁμοίως δὲ καὶ τὴν πέμπτην·*

Dais.	Arrian	Plutarch
(27)	καὶ τὴν ἡμέραν. (Kap. 26) Οὕτως ἐν ταῖς ἐφημερίσι ταῖς βασιλείοις ἀναγέγραπται, καὶ ἐπὶ τούτοις ὅτι οἱ στρατιῶται ἐπόθησαν ἰδεῖν αὐτόν, οἱ μέν, ὡς ζῶντα ἔτι ἴδοιεν· οἱ δέ, ὅτι τεθνηκέναι ἤδη ἐξηγγέλλετο, ἐπικρύπτεσθαι δὲ αὐτοῦ ἐτόπαζον πρὸς τῶν σωματοφυλάκων τὸν θάνατον, ὡς ἔγωγε δοκῶ· τοὺς πολλοὺς δὲ ὑπὸ πένθους καὶ πόθου τοῦ βασιλέως βιάσασθαι ἰδεῖν Ἀλέξανδρον. τὸν δὲ ἄφωνον μὲν εἶναι λέγουσι παραπορευομένης τῆς στρατιᾶς· δεξιοῦσθαι δὲ ὡς ἑκάστους τήν τε κεφαλὴν ἐπαίροντα μόγις καὶ τοῖν ὀφθαλμοῖν ἐπισημαίνοντα. λέγουσι δὲ αἱ ἐφημερίδες .... (Sarapisbefragung) ... θεραπεύεσθαι πρὸς τοῦ θεοῦ.	διὸ καὶ τοῖς Μακεδόσιν ἔδοξε τεθνάναι, καὶ κατεβόων ἐλθόντες ἐπὶ τὰς θύρας, καὶ διηπειλοῦντο τοῖς ἑταίροις, ἕως ἐβιάσαντο· καὶ τῶν θυρῶν αὐτοῖς ἀνοιχθεισῶν ἐν τοῖς χιτῶσι καθ' ἕνα πάντες παρὰ τὴν κλίνην παρεξῆλθον. Ταύτης δὲ τῆς ἡμέρας ... (Sarapisbefragung) ... τὸν Ἀλέξανδρον·
— 3 = 28	καὶ γενέσθαι φήμην τινὰ ἐκ τοῦ θεοῦ μὴ κομίζεσθαι εἰς τὸ ἱερόν, ἀλλ' αὐτοῦ μένοντι ἔσεσθαι ἄμεινον. ταῦτά τε ἀπαγγεῖλαι τοὺς ἑταίρους καὶ Ἀλέξανδρον οὐ πολὺ ὕστερον ἀποθανεῖν, ὡς τοῦτο ἄρα ἤδη ὂν τὸ ἄμεινον.	ὁ δὲ θεὸς κατὰ χώραν ἐᾶν ἀνεῖλε. Τῇ δὲ τρίτῃ φθίνοντος πρὸς δείλην ἀπέθανε.

Bei dieser Anordnung wird auch die Schwierigkeit gehoben, die sich Wilcken (125) nicht verhehlt hat: daß nämlich nach seiner Verteilung zwischen der Antwort des Gottes und dem Eintritt des Todes noch anderthalb Tage verstreichen. Ferner bedürfen wir so nicht mehr der Konjektur von Usener (Rh. M. XXXIV 1879, 439 Anm. 23), der vorschlägt, bei Plutarch statt *ταύτης τῆς ἡμέρας* (27. Dais. unserer Anordnung) zu lesen *τετάρτῃ ἡμέρᾳ*. Endlich haben wir nicht nötig anzunehmen, daß „im Arrian durch ein bekanntes Schreiberversehen hinter *τὴν ἡμέραν* (27. Dais.) ein nochmaliges *καὶ τὴν νύκτα* und für den folgenden Tag *καὶ τὴν ἡμέραν* ausgefallen ist" (Wilcken 126), denn bei unserer Verteilung reicht auch Arrians Bericht bis zur Todesstunde.

Exkurs II

(zu S. 81)

Wenn wir die Erzählung von der Einführung aus Sinope nun nicht mehr als historisch ansehen, begreifen wir auch, warum sich so viele Varianten über die Einführung des Gottes bilden konnten. Ansätze für solche Bildungen gab es dann mancherlei. So scheint die Erzählung, daß der Gott zum Dank für Getreidespenden geschickt worden sei, darauf zurückzugehen, daß des Bryaxis Bild auf dem Haupte einen Kalathos, ein Getreidemaß mit Ähren trug (Amelung 198). Die gleiche Tatsache hat andererseits zu der Erzählung von dem reichen Memphiten oder König Apis geführt, der *Ἀλεξανδρεῦσιν ἐκ τῶν ἰδίων τροφὴν παρέσχε* (Suid. s. v. *Σάραπις*, oben 67 Anm. 2) und zusammen mit der Ableitung des Namens von *Σάρρας παῖς* zu der Identifikation des Sarapis mit Joseph (bes. Tertullian oben S. 67 Anm. 2). — Nachdem einmal die Getreidespende als Anlaß für die Übertragung feststand, konnte sich diese leicht (die Gleichnamigkeit der Könige unterstützte derartiges) an den Namen des zweiten Lagiden knüpfen, dessen Freigebigkeit ja häufig so ganz besonders rühmend hervorgehoben wird (Theokrit XVII 110 XIV 61 ff.; vgl. Droysen, Gesch. d. Hellenismus III 1, 343; Bouché-Leclercq *Hist. des Lag.* I 220. 238). Im Jahre 259 spendete er an die Städte Herakleia am Pontos und Byzanz Getreide (Memnon, FHG III 538). — Vielleicht hat man ihn zudem auch deswegen mit der Übertragung in Verbindung gebracht, weil man auf seine Regierung auch einen Teil der Ruhmestaten seines Vorgängers häufen wollte (Mahaffy *Empire* 75; vgl. Bouché-Leclercq aaO. 129 Anm. 3; 218. 134). — Diese Absicht wird auch zugrunde liegen, wenn man Ptolemaios III die Übertragung vollziehen ließ; daß dann, wie es scheint von einem einzelnen (Isidoros), auch Seleukeia als Heimat des Gottes genannt wurde, ist wenigstens erklärlich: Euergetes war der erste, der Seleukeia in seine Hand bekam. Amelung 186 leitet diese Version daraus her, daß Bryaxis ein Bild des Seleukos und für Daphnai bei Antiochia eine Apollonstatue gearbeitet hatte. — Leicht begreiflich ist es auch, daß man später die Gründung des alexandrinischen Tempels dem großen Alexander selbst zuschrieb (oben 61 Anm. 2); und die Herleitung des Sarapis aus Memphis wie seine Zurückführung auf Sesostris sind ja nur natürliche Ausflüsse der Bestrebungen, ihn als einen altägyptischen Gott, als den in Memphis bestatteten Osiris-Apis zu erklären.

Nachträge

Zu S. 14. L. Deubner macht mich aufmerksam auf die Dissertation von Th. Litt *De Verrii Flacci et Cornelii Labeonis fastorum libris*, Bonn 1904, deren Verfasser S. 6 Winther (s. o. 13 Anm. 3) zustimmt, und auf die von H. Willemsen *De Varronianae doctrinae apud fastorum scriptores vestigiis*, Bonn 1906, in der (S. 30) dem Verrius jede selbständige Leistung abgesprochen und bezweifelt wird (28 ff.), daß er Fasten in Buchform geschrieben habe; Ovid soll (32 ff.) eines der allgemein gebräuchlichen Kalendarien, das weder auf Varro noch auf Verrius zurückgeführt werden könne, und daneben Varros *Antiquitates* benutzt haben. Wenn mir auch diesen Ausführungen gegenüber Zweifel bleiben (z. B. scheint mir das, was Willemsen S. 28 vorbringt, nicht unbedingt gegen die Existenz von verrianischen Buchfasten zu sprechen), so will ich doch nicht behaupten, daß Ovids kalendarisches Handbuch die Fasten des Verrius Flaccus gewesen sein müßten. Diese Frage ist ja auch für unseren Gegenstand nicht von wesentlicher Bedeutung.

Zu S. 20. Tibull II 5, 17 f.: *Phoebe, sacras Messalinum sine tangere chartas | vatis, et ipse precor quid canat illa doce* ist, worauf mich F. Boll hinweist, eine Art Gegenstück zu der Befragung erst der sibyllinischen Bücher, dann des Apollonorakels. Aber es handelt sich ja in diesem Gedicht nicht um den delphischen, sondern um den palatinischen Apoll, und dieser soll auch nicht ein besonderes Orakel geben, sondern nur die dunkeln Sibyllensprüche deuten helfen, also die Funktion eines der Quindecimviri übernehmen.

Zu S. 29 oben. L. Deubner weist mich hin auf S. Aurigemma *La protezione speciale della Gran Madre Idea per la nobiltà Romana e le leggende dell' origine troiana di Roma*, *Bulletino Comunale* XXXVII 1909, 31 ff. Ich konnte jedoch bis zum Abschluß des Druckes dieses Aufsatzes nicht habhaft werden.

Zu S. 42. Bei einer anderen historisch faßbaren Übertragung, der des Elagabal (Scr. hist. Aug. XVII 1, 6), an die mich F. Schöll erinnert, wird zwar nichts von Epiphaniemotiven berichtet; aber auch Elagabal dürfte in Rom vor der Ankunft seines kaiserlichen Priesters nicht nachzuweisen sein.

Zu S. 60 unten. Das Ammonorakel verheißt dem Alexander, daß er den *Διὸν Πλουτώνιος* finden werde: Ausfeld bei Reitzenstein, Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse 1904, 317 Anm. 2.

Zu S. 63 Anm. 1. A. Rusch *De Sarapide et Iside in Graecia cultis*, Berliner Diss. 1906, stimmt S. 76 Dittenberger zu hinsichtlich der Datierung der Inschrift von Halikarnaß.

Zu S. 70 Anm. 2. Vgl. auch Reitzenstein, Ein Stück hellenist. Kleinliteratur (oben Nachtrag zu S. 60) 319 Anm. 5.

Zu S. 89 Anm. Über Himmelsbriefe hat neuerdings wieder ausführlich gehandelt A. Abt, Hessische Blätter für Volkskunde VIII 1909, 81 ff.

Zu S. 93 Anm. 3. Die Sitte des Schiffsumzugs wird mir durch freundliche Mitteilung von N. G. Polites für Athen bestätigt. Sie ist „nicht allen Gegenden Griechenlands gemein, sondern kommt nur in einigen Städten und Inseln vor" (Polites weist mich hin auf Hepding, Hess. Bl. f. Volksk. VII 1908, 40—42). Der Brauch ist aber nicht auf den Vorabend des Christfestes beschränkt, sondern wird auch am Abend vor Neujahr und Theophanien (Dreikönige) geübt. Nach Polites kommt der Schiffsumzug ursprünglich nur dem Theophanienfest zu: „Die heutigen griechischen Seeleute sagen, das Meer sei fahrbar, sobald das Wasser geweiht sei (*ἅμα ἁγιασθοῦν τὰ νερά*), also von der Wasserweihe am Theophanientag (Dreikönigstag) an. Demzufolge führten die Alten ihre Schiffsmodelle an den Festen der Dionysien herum und an den fast in dieselbe Zeit fallenden Festen der Isis, die Nachkommen am Theophanienfeste. Die Ausdehnung des Umzuges auf den Vorabend des Christfestes und des neuen Jahres ist leicht verständlich, da zu dem an allen fast zur selben Zeit stattfindenden Festen geübten Brauch des Herumziehens von Singchören der eigentlich nur einem dieser Feste zukommende Brauch des Schiffsumzuges . . . . zugesetzt werden konnte". — Auf Bestehen des Brauches in byzantinischer Zeit weist nach Polites die bei [Codinus], orig. CP III 28 p. 223 sqq. Preger erhaltene Geschichte hin. — Über den modernen Brauch bemerkt Polites noch folgendes: „In den vielen Jahren, seitdem ich diesen Brauch verfolge, hat die Nachbildung des Schiffes manche Veränderung erlitten, und es scheint, daß die besagten Sängertrupps eine Ehre darin suchen, die Fortschritte der Schiffsbaukunst zu verfolgen. Vom einfachen Segelschiff ist man allmählich zu den Nachbildungen der Fahrzeuge der griechischen Kriegsflotte gekommen, und in den letzten Jahren wiegen die Nachahmungen der großen Panzerschiffe vor. Die Schiffe sind mit Flaggen geschmückt, und da das Herumführen des Abends geschieht, so haben sie auch Laternen aus durchscheinendem Papier. Jedes Schiff (d. h. von den größeren) wird von vier Trägern getragen, je zweien an jeder Seite, die die Enden der beiden Stöcke halten, auf denen das Schiff ruht".

Zu S. 103. Zu der Szene mit Juno vergleiche man die Kirchhofszene im Don Juan (S. 87 f. der Reclam-Ausgabe).

Zu S. 107 Anm. 5. Polites hält die Bewirtung Christi nicht für das Überbleibsel eines alten Theoxenions: „Einige griechische Weihnachtsgebräuche sind, wie es scheint, Überbleibsel der antiken Verehrung der Hestia, nicht aber auch der Theoxenien. Der einzige Brauch, in dem der Charakter der Theoxenien unverfälscht zutage tritt, ist der Empfang der Moeren in der dritten Nacht nach der Geburt eines Kindes".

Zu S. 109 unten. Artemisbilder sind aus Tauris: Höfer in Roschers Lex. III 1, 998 ff.

Register

Adelardus 114, 4
Adelheid 92
Ägypten, Schriften über 56f.
Aenaria 91
Ἀγαθῇ τύχῃ 63, 1
Aion 119
Aldericus 98, 4
Alexander d. Gr. 60; 61, 2; 71ff.; 79; 116ff.
Alkmaion 112, 2
Amphiktyon 105, 10
Anna 98
Annalistik 11ff.; 37
Anno, Bischof von Verona 83
Antiochia 82; 87; 104
Antiochos II 82, 1; 104, 4
Antium 32ff.; 42, 3; 97
Antonius von Padua 105
Aphrodite aus Kythera 109f.
Apion 56
Apis 60; 66ff.; 69; 118
Aristobulos 72f.
Aristomenes 113
Arkas 113
Arnulph 101
Artemis von Antiochia 104 aus Tauris 111; 120 Triklaria 112 Artemisbild der Medea 108
Asklepios in Athen 42; 107f. in Tarent? 46, 1 Name 39f.
Ἀσσυρία bei Sinope 76, 3
Attalos I 4f.; 8; 23ff.; 103
Audoenus 102, 1
Aventinus 98, 3

Babylon 71ff.; 79; 80, 2
Bartholomäus 90; 114, 4
Bernhard 102
Bewegung, eigene von Bildern und Reliquien 97—99 Sarapis 50; 97 Reinold 85; 98
Bewirtung der Gottheit 105ff.
Bild vom Himmel 11; 88 aus dem Meer 51, 6; 88f.; vgl. 99 gefesselt 97, 7 der Aphrodite 89, 1 des Apollon 118 der Artemis 104; 108; 111; 120 des Asklepios 32, 1; 35; 43 der Damia und Auxesia 105 der Demeter von Eleusis 97f. von Milet 104 des Dionysos in Patrai 112 des Dion. Phallen 89, 1 des Eunostos 97, 7 der Göttermutter 5, 4; 97, 7 des Herakles 91 der Isis von Memphis 82f. der Juno von Veji 103f. der kyprischen Götter 82 des Sarapis 50ff.; 58ff.; 61, 2; 71; 77; 97 des Zeus Kassios 105 des Zeus in Olympia 104 des Harmodios und Aristogeiton 107, 7 des Seleukos 118 der h. Anna 98 des h. Antonius von Padua 105 Christi 99, 5 des h. Leonhard 98 der Jungfrau Maria 86f.; 98f.; 99, 5; 100f.; 114, 4 s. auch Palladion
Bonifacius 102
Bryaxis 60; 71; 118
Bundeslade 96

Ceres aus Enna 110
Chararicus von Gallicien 84
Chonsu 104, 5
Claudia (Praetexta) 14; 17
Claudia Quinta 6f.; 9; 13, 2; 16f.; 102 Statue 17, 1
Claudia Syntyche 2
Crescentinus 114, 4

Damia und Auxesia 105
Decemviri s. f. 3, 5; 11, 6
Delphin 50, 3; 51; 93, 4; 97
Delphisches Orakel 110—113 Asklepios 31; 37 Göttermutter 3; 8;

20 f.; 37; 113 Kyprische Götter 82; 113 Sarapis 49; 51; 113
Demeter-Einkehr 106
Demeter von Eleusis 97 f. von Milet 104
Demetrios von Phaleron 63
Diodotos von Erythrai 74, 3
Diogenes von Sinope 64
Diomedes 103
Dionysos *Ὀρθός* 105, 10 Phallen 89, 1
Dioskuren 106
Domnius 101
Doppelung von Epiphaniebildern 93, 4
Dortmund 85 f.
Dreizahl 89, 4; 98
Drohung der Gottheit 102 f.; 104

Ea šar apsî 75; 76, 3
Einkehr der Gottheit 105 ff.
Elagabal 119
Elisius campus 99, 5; 100
Emblehem 84 f.
Emmeram 92
Ephemeriden Alexanders 72 ff.; 116 f.
Epidauros 31 ff.; 110
Epidauros Limera 42, 3; 97
Epiphanie 88—110 als Leiche 99, 2 des Apollon 93 f. der Demeter 106 des Dionysos 93; 105 der Dioskuren 106 des Herakles 106 des Juppiter und Merkur 107 Christi 93, 3; 107, 5; 120 Feier 107
Erythrai 91; 110; 114, 3
Esaggil 75
Eumenes von Kardia 74, 3
Eurypylos 112
Ewald 99, 5

Facundinus 96, 5
Febronia 105
Firmus und Rusticus 83; 114, 4
Floß 91
Fructuosus 92, 1

Galater 23 ff.
Georg 100
Gespanne 95 f.
Götterland 108 f.
Gummarus 84 f.

Halikarnaß, Sarapisinschrift 63; 119
Halon 107
Harmodios und Aristogeiton 107, 7
Heilungsinschriften 44 f.
Heimat der Gottheit 108 ff.
Heinrich von Limburg 86
Hekataios von Abdera 109
Hektor 110
Heliodorus (Magier) 91
Ἥλιος Ἀρεπτηνός 94, 1
Herakles von Erythrai 91; 110; 114, 3 im Kahn des Charon 94, 3 in Rom 106 in Tyros 110
Hesiod 110
Hieronymos von Kardia 74, 2
Himmelsbriefe 88, 3; 120
Hunde 45
Hungersnot 58 f.; 65 f.; 83; 113
Hyperboreer 108 f.

Ida 4 f.; 26 f.
Inkubation: Asklepios 44 Sarapis 71
Irchardus 95
Isidoros 59; 118
Isis 63 von Memphis 82 f. Suebengöttin 94, 2
Istrien 83

Jacobus und Philippus (Bevagna) 99, 5
Januarius 114, 4
Johann III von Brabant 86
Johannes d. T. 98; 100; 105; 114, 4
Juno von Veji 103 f.

Kalathos 118
Κάτοχοι 70, 4
Keleos 106
kem-kâ 66
Kerberos 50; 60; 64, 5; 77 f.
Keuschheit 101 f.
Köln 85
Korai vom Erechtheion 104, 1
Kore 51; 61 vgl. Proserpina
Kruzifix von Helgoland 99
Kypros 82

Lacinisches Vorgebirge 90
Ladislaus 95

Landrada 98, 4
Leichname von Heiligen im Meer 99
Leo 98
Leonhard 98
Lepra 84; vgl. Pest
Liborius 114, 5
Lier 85
Linos 103, 2
Lomanus 92
Lubentius 92; 101

Manetho 50; 53; 55 f.; 80
Mantel als Fahrzeug 91, 1
Maria (Jungfrau) 86; 93, 1; 98; 99, 5; 100 f.; 114, 4
Maria Consolatrix 83
Maria di Cervello 98, 3
Marica 94, 1
Martinus 84
Maternus 92; 114, 4
Megalesia 4, 2; 9; 20, 2; 29
Melanius 92
Memphis 59; 62; 66; 118 Apisgräber und großes Sarapeion 68 f.; 70 f. Leichnam Alexanders 79, 2
Methymna 89, 1
Monumentum Adulitanum 62
Moretum 29, 2
Mummolinus und Bertinus 91
Mutitationes 14; 29
Mysios 106

Navis Salvia 7, 4
Nicolaus Peregrinus 93, 2
Nikokreon von Kypros 64, 2
Notburga 96
Novemdiale sacrum 22

Ogulnius 33 f.; 38; 46
Orestes 111
Osiris 50, 2; 60; 63; 67 ff. Haupt 97
Osiris-Apis 68 ff.; 118 Ὀσεραπις 69 Ὀσίραπις 60; 69, 5 Ὀσοραπις 69
Otmar von St. Gallen 90

Palladion 103; 109
Patrai 89, 1; 112
Patrizier und Göttermutter 29; 119
Pelasgos 106
Pelops 110
Pergamon 4; 26
Pessinus 3; 5; 23 ff.; 110 Etymologie 11, 2
Pest 31 ff.; 35; 38; 43, 1; 46; 110; 113; vgl. Lepra
Petrus vom Athos 100
Petrus und Paulus 105
Philemon, Apollonius, Arianus u. a. 92
Philemon und Baucis 107
Phytalos 106
Plinius d. Ä. 59; d. J. 55
Pomerium 29
Potitier und Pinarier 106
Priester, ägyptische 53 f.
Prodigien 3; 22; 23, 1; 43, 1; 113
Proserpina 49 bei Locri 103,6 vgl. Kore
Ptolemaios I 49 ff.; 61; 62, 3; 63 f.; 71; 103 f. als Schriftsteller 72 ff. Religionspolitik 78 f.
Ptolemaios II 58; 62; 104; 118
Ptolemaios III 58 f.; 62; 66; 83; 103; 118

Quindecimviri s. f. 21, 6; 119

Raimund 91, 1
Raynald 102
Reinold 85 f.; 99, 5; 113, 2
Reliquiendiebe festgebannt 104
Restituta 91
Rhakotis 50; 57, 2; 58; 60; 70, 2
Rhesos 113
Rosalie 90

Salvius 95
San Jago di Campostella 90
Sarapis, Gleichsetzung mit Pluton 65; 67; 80 Name 58, 2; 67 ff.; 70; 75; 79 f. Allgott 78 f.
Σάρρας παῖς 67, 2; 118
Saturn 94, 1
Schiff 89—94; 120 des Asklepios 32 ff.; 37, 1; 100 der Göttermutter 6 f.; 8; 26, 4; 28 der Isis 94, 2 des Sarapis

50 ff.; 113, 6 Firmus und Rusticus 83 Gummarus 85 Brüsseler Maria 86 Martinus 84 in den Niederlanden 93, 1 schadhaft 91 aufgehalten 100 ff. verehrt 7, 4; 94, 2 versteinert 100
Schiffer schlafen 92
Schlange 32 ff.; 35 f.; 38; 41 ff.; 97 in den Asklepieia 45 in Epidauros Limera 42, 3; 97 in Halike 41 in Sikyon 41
Schwere des Gottes 94
Scipio Nasica 4; 8 ff.; 11; 12, 3; 29; 108
Scipionische Familientradition 16 f.
Scydrothemis 49; 65; 103 f.
Seleukeia 58 f.; 62; 66; 118
Seleukos II 82 f.
Semachos 106 Anm.
Senne 86; 93, 1
Serenus 96
Sesonchosis 61
Sesostris 59 ff.; 118
Sibyllinische Bücher: Asklepios 33; 35; 36, 2; 37 Göttermutter 3; 8, 3; 20 ff.; 27, 4; 28; 37
Σιδήτας 106, 5
Sinope 49 ff.; 58; 61; 65; 109 Sarapiskult 64 f.
Sinopion 59; 66
Soetkens, Beatrix 86
Sophokles 107 f.
Stehlen von Bildern oder Reliquien 111; 114 Kypr. Götter 82 Sarapis 50
Stein der Göttermutter 5; 26, 1; 28, 2
Steinregen 3; 22 f.
Stimme und Geberde der Gottheit 103 f.
Strafwunder 104 f.
Strattis von Olynth 74, 3
Supplicatio 33; 39; 43, 1
Szepter von Chaironeia 108, 1

Tempel des Asklepios 33 f.; 39; 46 in Antium 33 f.; 42, 3 der Göttermutter 10; 17, 1; 18 f.; 25, 5; 27, 4; 29 des Sarapis in Babylon 72 in Memphis 69 ff. auf Rhakotis 50; 57, 2; 58; 60; 70, 2
terrea navis 93, 1
Theaios von Argos 106
Theobald 99
Theodotus 95
Θεοξένια 105—108
Theseus 111
Tiberinsel 37, 1; 100
Timotheos aus Athen 49 f.; 55; 65 4; 80
Tisamenos 113
Titianus 92; 95; 114, 4
Torpes 91
Traum 102 f. Artemis 104 Asklepios 32; 38; 103 Isis von Memphis 82 f. Sarapis 49 ff.; 52, 2 Firmus u. Rusticus 83 Gummarus 85 Brüsseler Maria 86 Maria von Hanswyck 100
Trisaules und Damithales 106
Tygria 98
Tyros 91; 110

Unbeweglichkeit von Bildern und Reliquien 99—102 Schiff der Göttermutter 6 Gummarus 85
Ursula 90

Valeria 9; 16
Valerius Antias 12 f.; 16
Verona 83
Verrius Flaccus 14; 119
Vespasian 54

Wagen 94—96 Asklepios 41 Reinold 86 Aufenthalt 100
Wahnsinn 111 f.
Werenfrid 95; 96, 5
Widerstand gegen die Übertragung 111; 114 Asklepios 31; 37 Göttermutter 5; 37 Kypr. Götter 82 Sarapis 49 f. Bartholomaeus 90 Firmus und Rusticus 83 Brüsseler Maria 86 Reinold 85
Wrachthilt 85

Zeus von Olympia 104 Kassios von Antiochia 105

ATTIS. Seine Mythen und sein Kult

I. Band

1903. 232 S. von **Hugo Hepding** ℳ 5.—

L'auteur a réuni tous les texts littéraires et épigraphiques relatifs à Attis, et, se fondant sur cette collection de matériaux, il expose les diverses formes du mythe, dont l'amant de Cybèle est le héros, l'histoire du culte phrygien en Asie, en Grèce et à Rome, et il insiste en particulier sur la constitution des mystères et la célébration des tauroboles. L'auteur est au courant de toutes les recherches récentes sur le sujet qu'il traite, mais il ne se borne pas à en résumer les résultats, il fait souvent des trouvailles heureuses et expose des idées personnelles avec une clarté qu'on souhaiterait trouver toujours dans les études d'histoire religieuse. Bien que je ne partage pas certaines de ces idées (ainsi il considère encore l'inscription d'Abercius comme païenne), son ouvrage bien conçu et bien rédigé me paraît être une excellente contribution à l'histoire du paganisme romain.

Franz Cumont in der Revue de l'instruction publique en Belgique.

Musik und Musikinstrumente im alten Testament

II. Band 1. Heft

1903. 34 S. von **Hugo Greßmann** ℳ —.75

Greßmanns kleine Schrift gehört unbestreitbar zu den besten Arbeiten, welche über das von ihm behandelte Thema erschienen sind. Lit. Zentralbl., 1904 No. 12.

De mortuorum iudicio

II. Band 2. Heft

1903. 77 S. scripsit **Ludovicus Ruhl** ℳ 1.80

Vorliegende Arbeit bietet eine, wie der Philologie und Religionsgeschichte, so auch der Volkskunde hochwillkommene Zusammenstellung der literarischen und monumentalen Zeugnisse des klassischen Altertums über die Vorstellungen von einem Gerichte, dem sich die Seelen aller Verstorbenen in der Unterwelt unterwerfen müssen. Zugleich wird, soweit dies noch möglich ist, der historische Zusammenhang und der Fortschritt in der Entwicklung dieser Vorstellungen aufgezeigt. . . . Ein äußerst dankenswerter Exkurs führt endlich noch aus, welche Rolle die Vorstellung von einem Buche des Gerichtes, das von den verschiedensten Persönlichkeiten geführt wird, bei den Alten gespielt hat.

G. Lehnert in den Hessischen Blättern für Volkskunde, Bd. 3 Heft 1.

De poetarum Romanorum doctrina magica

II. Band 3. Heft

1904. 66 S. scripsit **Ludovicus Fahz** ℳ 1.60

Des Verfassers Absicht ist es, die Poesie der Römer, soweit sie Zauberhandlungen schildert, durch die entsprechenden Stellen der griechischen Zauberpapyri zu erläutern. Da eine Behandlung aller hierher gehörigen Stellen den Rahmen einer Dissertation sprengen würde, hat er sich zeitlich auf die Dichter des ersten Jahrhunderts vor und des ersten Jahrhunderts nach Christo beschränkt, stofflich auf die Totenbeschwörung und den Liebeszauber. So behandelt Kap. I der Arbeit die *Necromantea*, Cap. II die *Ars amatoria magica*; Cap. III gibt nach einigen Bemerkungen über die Arbeitsweise der römischen Dichter in der Schilderung von Zauberscenen einen Kommentar zu der großen Totenbeschwörung in Lucans sechstem Buche der Pharsalia. Dabei wird der Nachweis versucht, daß Lucan eine den erhaltenen Zauberpapyri ganz ähnliche Textquelle benutzt hat.

De extispicio capita tria

II. Band 4. Heft

scripsit **Georgius Blecher**

accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum

1905 82 Seiten ℳ 2.80

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, die Eingeweideschau der Griechen und Römer in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu erklären. Im *ersten* Kapitel werden die Zeugnisse der Alten über die Ausübung des Extispiciums zusammengestellt. Das *zweite* Kapitel bringt die Ansichten der Antike über Wesen u. Wert der Eingeweideschau. Die eigenen Anschauungen des Verf. entspringen den Untersuchungen des *dritten* Kapitels. Babylonische, griechische, römische Extispicin sind in ihrer Entstehung unabhängig voneinander, die Eingeweideschau ist ein Völkergedanke. Hier im dritten Kapitel sind auch die antiken Darstellungen der Leberschau gesammelt, die in Abbildungen beigegeben werden. „Einige Bemerkungen zur babylonischen Leberschau" von C. Bezold machen den Schluß.

III. Band
1. Heft

Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza

1906. 96 S. von **Carl Thulin** ℳ 2.80

Martianus Capella de nupt. Merc. et Philol. I § 41—61 gibt eine Liste von Göttern, die von Jupiter aus den sechzehn Regionen des Himmels zusammengebeten werden. Der Verf. tritt in Anknüpfung an ältere Literatur den Nachweis an, daß dieses Verzeichnis eine Vereinigung astrologischer Elemente mit einer alten Liste etruskischer Götter ist. Für den etruskischen Teil ist der Hauptzeuge eine in der Bibliothek von Piacenza befindliche Leber aus Bronze, mit Regioneneinteilung und eingeschriebenen etruskischen Götternamen: diese Inschriften und die Namen bei Martian erklären sich gegenseitig. Als Autor, der dem Martian die etruskisch-astrologische Weisheit vermittelt habe, wird Nigidius Figulus angesprochen.

III. Band
2. Heft

De stellarum appellatione et religione Romana

1907. 164 S. scripsit **Guilelmus Gundel** ℳ 4.40

Der Verf. will die Vorstellungen der Römer von den Sternen schildern. Es werden zunächst die Stern-Namen behandelt, dann die literarischen und monumentalen Zeugnisse für den römischen Gestirnglauben. Ausgewählt sind solche Sterne, deren Kenntnis sich schon vor dem Eindringen des griechischen Einflusses nachweisen läßt, oder die, wenn auch erst durch die Griechen eingeführt, von Bedeutung für die römischen Anschauungen geworden sind. So werden besprochen in Kap. I die einzelnen Sterne Lucifer, Vesper, Canicula, Arcturus; in Kap. II die Sternbilder Septentriones, Iugulae, Vergiliae, Suculae; in Kap. III die verwandten Himmelserscheinungen Stellae cadentes, Stellae crinitae, Via lactea.

III. Band
3. Heft

Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters

1907. 159 S. hrsg. von **Fritz Pradel** ℳ 4.—

Im Jahre 1895 hatte W. Kroll aus einer in Rom und einer in Venedig liegenden Handschrift mittelalterliche Texte abgeschrieben, die zur Vertreibung von Dämonen, zur Heilung von Mensch oder Vieh, und ähnlichen Dingen gut sein sollten. Der Sprache nach waren diese Exorzismen teils spätgriechisch, teils italienisch in griechischer Transkription. W. Kroll hat diese Texte an Fr. Pradel zur Bearbeitung überlassen: dieser legt sie hier in einer Ausgabe vor und erläutert sie in einem besonderen Kommentar. Die einzelnen Abschnitte der Erklärung sind betitelt: Von den Nöten, von den Nothelfern, Populärmedizinisches, Magische Gebräuche. Die Arbeit will an einem konkreten Beispiel zeigen, in welchen Anschauungskreisen derartige, stellenweise noch heute verwendete Formeln wurzeln.

IV. Band
1. Heft

Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus

1907. 78 S. scripsit **Henricus Schmidt** ℳ 2.—

Die Absicht des Verfassers wird durch den Titel gegeben: in doxographischer Weise werden die Aussprüche der Philosophen von Heraklit bis Simplicius zusammengestellt, die von dem Werte des Gebets und der rechten Art zu beten handeln. Auch wird versucht, die Geschichte dieser Ansichten aus der Entwicklung der antiken Philosophie zu verstehn. Am Schlusse werden in einem Supplementum anhangsweise diejenigen Stellen der philosophischen Literatur gesammelt, die von „lautem und leisem Beten" handeln; zugleich ist dies ein Nachtrag zu dem so überschriebenen Aufsatz von S. Sudhaus im ARW IX (1906).

IV. Band
2. Heft

Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei

1908. 278 S. von **Adam Abt** ℳ 7.50

Die Arbeit will eine Erklärung der auf Zauber bezüglichen Stellen der Schrift des Apuleius de magia liefern. Die vor nunmehr 65 Jahren erschienene kommentierte Ausgabe Hildebrands kann heute nicht mehr als erschöpfend angesehen werden, da wir erst nach ihrem Erscheinen einen wirklichen Einblick in die antike Zauberpraxis gewonnen haben durch die Auffindung und Veröffentlichung der griechischen Zauberpapyri und der Fluchtafeln. Da die Apologie manches bietet, das uns sonst nur spärlich bezeugt ist, so kann durch eine eingehende Auslegung der einzelnen Apuleiusstelle diese auch nutzbar gemacht werden für die Erkenntnis des Zauberglaubens überhaupt, und besonders im 2. Jahrh. n. Chr.